UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2
R4
t.7

20384
6

DE LA PERCEPTION VISUELLE
DE LA DISTANCE

On sait que la théorie de la vision a donné lieu à deux écoles différentes que M. Helmholtz a appelées, l'une école *nativistique*, l'autre école *empiristique* : la première tend à expliquer, autant que possible, les phénomènes visuels par l'innéité; la seconde au contraire à les expliquer par l'expérience et l'habitude. On sait que l'une des questions où cette dernière école a eu jusqu'ici le plus d'avantage, c'est la question de la perception visuelle de la distance. Depuis Berkeley, on est généralement d'accord, dans les écoles de philosophie, pour admettre que la perception visuelle de la distance est une perception *acquise*, c'est-à-dire, dans la langue des écoles, une perception qui n'appartient pas en propre à la vue elle-même et qui est le résultat de l'association de la vue et du toucher. La vue réduite à elle seule n'apercevrait que des surfaces; ce sont les diverses nuances de dégradation de lumière qui, associées avec le souvenir de la distance tactile, deviennent les signes de cette distance et finissent par produire l'illusion d'une perception directe de la distance elle-même. Il en est de même du relief des corps, qui n'est autre chose que le rapport des différentes distances de ses parties à notre œil. En un mot, et pour parler rigoureusement, il n'y a pas de troisième dimension pour la vue. Cette opinion, émise théoriquement par Berkeley, vérifiée par la célèbre expérience de Cheselden, a conquis presque tout le XVIIIe siècle, Voltaire, Condillac, Diderot, Reid; et la plupart des philosophes classiques jusqu'à nos jours l'ont adoptée et enseignée : elle règne dans toutes les classes de philosophie. On peut la considérer comme la doctrine dominante. Cependant elle n'a jamais été sans quelques protestations. Haller, au XVIIIe siècle; Müller, le célèbre physiologiste, au commencement de notre siècle; de nos jours, Hering en Allemagne, le principal représentant de l'école nativistique; en France, M. Giraud-Teulon, en Angleterre,

M. Abbott, ont opposé de sérieuses difficultés à l'opinion reçue [1]. On voit que d'assez grandes autorités inclinent vers l'opinion de l'innéité, et nous espérons ne pas paraître trop téméraire en apportant quelques raisons nouvelles en sa faveur. Notre prétention n'est pas d'opposer affirmation à affirmation, mais seulement de présenter quelques doutes dont l'éclaircissement pourrait faire faire quelques progrès à l'étude des perceptions visuelles. Il ne faut pas toujours considérer les questions d'un seul côté. Il est souvent utile de supposer qu'une chose est fausse pour s'assurer qu'elle est vraie. Inutile de dire que, pour les précisions physiologiques, nous renvoyons aux auteurs compétents, notamment à Helmholtz pour l'une des opinions, à M. Giraud-Teulon pour l'autre. Nous nous bornerons aux considérations psychologiques.

Les raisons que l'on fait valoir généralement en faveur de l'opinion précédente se réduisent, si je ne me trompe, aux trois suivantes :

1° Les expériences faites sur les aveugles-nés opérés de la cataracte , expériences d'où il résulterait qu'au premier moment les opérés voient tous les objets sur le même plan;

2° Les erreurs commises par les petits enfants dans leurs premières appréciations de la distance : l'enfant tend les bras vers une personne éloignée, comme si elle était près de lui;

3° Les illusions de la peinture, qui nous font voir des profondeurs et des distances là où il n'y en a pas, comme dans les décors de théâtre : n'y a-t-il pas lieu de supposer réciproquement que nous n'en voyons pas réellement là même où l'expérience nous apprend qu'il y en a?

A ces trois considérations, tirées de l'expérience, il faut en ajouter une autre, plus profonde et plus philosophique, donnée par Berkeley, le vrai auteur de la théorie dont il s'agit. Cette raison que nous développerons plus loin et que nous nous contentons ici d'indiquer, c'est qu'on ne peut pas voir la distance, parce qu'une distance n'est qu'un rapport, un intervalle, et qu'un rapport, un intervalle ne peut pas être l'objet d'une perception.

Avant de discuter ces diverses raisons, rappelons d'abord en faveur de l'opinion adverse, une raison capitale, tirée aussi de l'expérience et à laquelle il n'a jamais été fait de réponse satisfaisante.

1. Haller est cité par Gratiolet comme ayant combattu la théorie berkeléienne *Anatomie comparée du système nerveux*, t. II, p. 437). Müller et Hering, et beaucoup d'autres (par exemple Volkmann), sont mentionnés par Helmholtz (*Optique physiologique*, trad. franç., p. 57). — M. Giraud-Teulon a exposé son opinion sur cette question dans la *Revue scientifique*, 1re série, tome V, p. 222-239 : *La vision binoculaire*.

C'est l'objection que Haller avait déjà fait valoir, à savoir que les petits chevreaux, les petits poulets à peine nés vont aux objets par la voie la plus courte ou la plus facile avec une étonnante précision. L'expérience a été faite au Muséum par Fr. Cuvier, et M. Chevreul, qui en a été témoin, nous la rapporte en ces termes : « Une poule couveuse fut mise avec des œufs dans un panier couvert d'un drap noir, au centre d'une enceinte circulaire d'un mètre environ de diamètre limitée par une triple rangée de pieux disposés en quinconces, de manière que les petits poulets éclos ne pouvaient sortir de l'enceinte limitée directement dans la rangée du milieu. Qu'arriva-t-il? C'est que chacun d'eux évita le pieu, en faisant un léger détour, et, une fois hors du cercle, il allait becqueter directement des grains qu'on avait répandus à quelques mètres du panier, de manière qu'à la sortie de l'œuf le petit poulet savait éviter les obstacles opposés à sa marche directe, et sans hésitation se précipitait directement pour se nourrir du grain que ses yeux voyaient pour la première fois [1]. » Que répondre à un fait aussi décisif? L'œil de l'homme est-il fait autrement que celui des autres vertébrés? Y a-t-il un mode de vision différent suivant les espèces? En quoi consisterait cette différence, et sur quoi serait-elle fondée? M. Helmholtz, discutant cette objection [2], dit que « le petit poulet a déjà picoté dans l'œuf; » ce qui est vrai : mais la question n'est pas de savoir si le poulet sait picoter, mais comment il picote juste aussitôt qu'il voit, comment l'acte de picoter s'accorde immédiatement avec l'acte de la vue. Il ajoute que « le petit poussin commence par picoter *au hasard*, » c'est ce qui est en question, ou plutôt ce qui est nié par l'objection même : car dans l'expérience précédente, nous voyons le petit éviter tout d'abord les obstacles qui lui sont artificiellement opposés : si l'on suppose une inconscience absolue de la distance, le hasard devrait se traduire ici par une incertitude complète de mouvements facile à constater, et tout à fait contredite par l'expérience. A la vérité, M. Helmholtz fait remarquer, et nous l'accordons, que chez l'homme l'empire des tendances instinctives est bien plus limité que chez l'animal, que l'enfant est obligé d'apprendre ce que l'animal sait tout d'abord, par exemple, à marcher. Rien de plus juste : aussi ne contestons-nous pas que l'œil humain ait plus besoin d'éducation et d'exercice que l'œil de l'animal : seulement la question est de

1. *Mémoires de l'Académie des sciences*, 1878 (tome XXXIX). — Le même argument a été employé contre la théorie empiristique de la distance par M. Giraud-Teulon (*Revue scientifique*).

2. *Conférence sur les perceptions visuelles* (Revue scientifique, 5 juin 1869, p. 427).

savoir si, par l'exercice, il ne fait que développer ses aptitudes naturelles, ou s'il acquiert ces aptitudes uniquement par le concours d'un autre sens; en d'autres termes, s'il ne se suffirait pas à lui-même pour acquérir la notion de distance, ou s'il ne doit cette notion qu'à la coopération du toucher. Or l'exemple des petits poulets prouve que l'œil se suffit à lui-même pour avoir cette notion. Que l'œil de l'homme ait besoin d'un peu plus d'exercice, cela est possible. Mais on doit supposer, par analogie, que, même en s'instruisant, il ne tire encore des notions sur ce point que de lui-même.

C'est ici le lieu d'examiner de près les expériences physiologiques qui ont donné lieu à l'opinion reçue, et avant tout la célèbre expérience de Cheselden, qui a fait tant de bruit au XVIIIe siècle et qui est encore aujourd'hui la base fondamentale de la théorie en question[1].

Quand on va jusqu'à la source elle-même, c'est-à-dire jusqu'au mémoire de Cheselden, qui n'est pas difficile à trouver et à lire, puisqu'il ne se compose que de quatre pages dans les *Transactions philosophiques* [2], et qui a d'ailleurs été traduit et inséré en entier dans l'*Optique physiologique* de Helmholtz [3]; lorsqu'on se reporte, dis-je, au témoignage primitif de Cheselden lui-même, on est étonné de voir sur quelle courte et vague déposition on a édifié une théorie si affirmative. Il ne s'agit en effet que d'une seule phrase, dont l'auteur semble avoir à peine aperçu l'importance, et à laquelle il ne donne aucun développement. « Dans les premiers temps, dit-il, loin d'être en état d'apprécier les distances, il s'imaginait que tous les objets qu'il voyait touchaient ses yeux, de même que les objets sentis sont au contact de la peau. » On voit que tout repose sur ces

1. M. Ernest Naville, dans un très-intéressant article de la *Revue scientifique* (31 mars 1877), sur lequel nous reviendrons plus loin, nous donne l'énumération des opérations de ce genre qui ont été publiées : 1728, Cheselden (*Philosophical transactions*, 1728, p. 447) ; — 1801, Ware (*id.*, p. 382) ; — 1806, Home (*id.*, 1807, p. 83) ; le même (*id.*, *id.*) ; — 1826, Wardrop (*id.*, 1826, p. 529) ; — 1840, Frank (*id.*, 1841, p. 59) ; — Trinchinetti (*Archives des sciences physiques et naturelles de la Bibliothèque universelle*, 1847, p. 336 ; — 1852, Recordon (*Bulletin de la Société médicale de la Suisse romande* (1876) ; — 1874, Hirschberg (*Archives de Grœfe*, XXI, 1) ; — 1874, Hippel (*Archives de Grœfe*, XXI, 2) ; — 1875, Dufour (*Bulletin de la Société médicale de la Suisse romande* (1876) ; — 1876, Hirschberg (*Archives de Grœfe*, XXV, 4). Ajoutez aux cas signalés par M. Naville, une autre observation de Wardrop, sur un enfant aveugle et sourd à la fois, rapportée par Dugald-Stewart, avec grands détails et pièces à l'appui (*Philosophie de l'esprit humain*, tome III, *Appendice*). On verra encore, dans le cours de cet article, la mention de quelques opérations de ce genre faites en France au XVIIIe siècle, dont nous n'avons pas pu retrouver la date ni l'historique original.

2. Année 1728, tome XXXVII, p. 447-450.

3. Trad. franç., p. 749.

mots : « que les objets lui *touchaient* les yeux. » Quel sens cette expression pouvait-elle avoir? Cheselden ne s'est pas donné la peine de le dire et de le chercher. Il n'a pas interrogé l'aveugle pour le faire expliquer : il ne nous a pas rapporté ses réponses textuelles. Il n'a pas institué d'expériences particulières pour vérifier et interpréter cette remarquable assertion. Tout repose sur un mot; on conviendra qu'il est difficile d'établir une théorie sur un fondement plus léger. Examinons cependant ce mot, et cherchons-en la valeur.

Tout le monde conviendra qu'un aveugle qui voit pour la première fois doit éprouver des sensations tellement nouvelles, qu'il doit lui être extrêmement difficile d'en rendre compte. Que s'il l'essaye cependant, n'est-il pas certain qu'il cherchera à exprimer ses sensations nouvelles en se servant de mots empruntés aux sens qui lui sont le plus familiers? Or on sait que, chez l'aveugle, le sens le plus développé, parce qu'il lui est le plus utile, c'est le sens du toucher; c'est donc au toucher qu'il empruntera les images dont il a besoin. Il dira que les objets lui semblent toucher ses yeux, parce que c'est l'expression la plus vive qu'il puisse employer pour faire entendre l'impression immédiate ressentie dans un nouveau sens. Le mot *toucher* n'est ici qu'une métaphore, qui veut dire que la lumière agit sur le sens de l'œil comme la chaleur sur la main. En un mot, on confond ici la perception et le langage. L'aveugle-né doit voir la même chose que nous, mais il n'a pas la même langue : il traduit les sensations de la vue dans la langue du toucher; ce n'est que peu à peu qu'il apprendra à les exprimer comme nous dans la langue qui leur est propre.

On comprendra encore mieux la valeur de cette expression, si l'on compare l'idée de distance tactile à l'idée de distance visuelle. A proprement parler, nous ne percevons pas plus la distance par le toucher que par la vue ; quand nous touchons un objet, c'est que nous sommes en contact avec lui, et par conséquent qu'il n'y a pas de distance entre lui et nous. La distance n'est donc pas pour le tact l'objet d'une perception directe : c'est la conclusion d'un raisonnement; c'est l'idée d'un certain intervalle à franchir pour arriver à toucher l'objet. Le contact s'oppose à la distance; la distance exclut le contact. La distance tactile est une possibilité de contact séparée de l'acte par un certain temps. Telle est l'idée, la seule idée que l'aveugle-né ait de la distance avant toute opération : il ne peut se la représenter que comme la possibilité d'une sensation future, non actuelle, ou comme le passage possible de la sensation actuelle à une sensation future.

Qu'est-ce maintenant que la distance visuelle? Illusion ou réalité,

toujours est-il que nous ne pouvons nous la représenter que comme une perception immédiate de l'objet distant. Nous voyons les objets éloignés (jusqu'à une certaine limite) aussi bien que les objets proches d'une manière immédiate : car voir signifie cela. Ainsi la distance visuelle est immédiate; la distance tactile ne l'est pas. Le tact, pour percevoir un objet éloigné, a besoin du mouvement vers cet objet : mais la vue, pour percevoir le même objet, n'a pas besoin de mouvement, ou du moins n'a pas besoin de cette sorte de mouvement qui va vers l'objet. Pour le tact, l'idée de distance s'associe à l'idée d'un mouvement possible et même nécessaire. Pour la vue, l'idée de distance ne s'associe à aucun mouvement[1].

Maintenant, quel est, pour l'aveugle, le type de la perception immédiate? C'est le contact. Comment exprimera-t-il donc ce nouveau fait d'une perception immédiate des objets éloignés? Par une image empruntée au contact; il dira que les objets lui touchent les yeux : car toucher, pour lui, c'est ressentir une impression actuelle, sans avoir besoin d'un déplacement pour la provoquer. Or, tel est le caractère propre de la perception visuelle; elle sera donc pour lui un toucher.

Cela posé, devons-nous dire que l'aveugle opéré perçoit ou ne perçoit pas la distance par la vue? Nous répondons que l'aveugle doit percevoir tout d'abord (avec plus ou moins de précision) la même chose que nous; il perçoit ce que nous percevons, et comme nous le percevons, seulement moins bien : mais ce qu'il perçoit ne peut pas réveiller en lui la notion de distance, puisque la seule idée de distance qu'il ait encore est celle d'une séparation de l'objet, tandis que la vision au contraire lui fournit le fait tout nouveau d'une vision immédiate de l'objet éloigné. Il ne retrouvera donc pas dans sa perception nouvelle les éléments de la notion de distance telle que le toucher la lui a fournie : il ne se servira d'aucune des expressions relatives à cette notion, puisqu'il s'agit maintenant d'une notion toute différente. Bien loin ici que la vue ait besoin de s'instruire par le toucher, au contraire il faut qu'elle oublie peu à peu les notions du toucher pour reconnaître les siennes propres. Tant que le souvenir de la distance tactile prédominera, il n'y aura pas pour l'aveugle de distance visuelle. Tant que l'idée de distance représentera pour lui une possibilité de contact, par conséquent la séparation d'avec son objet, comme la vue ne lui présente rien de semblable, il ne percevra rien qu'il puisse appeler distance, et tout son

1. Je ne parle pas, bien entendu, des mouvements de l'œil dont nous parlerons plus loin ; je parle du déplacement du corps et des membres. Or, le tact a besoin de ce déplacement ; la vue n'en a pas besoin.

langage, emprunté au tact, appliqué aux notions de la vue, nous fera croire qu'il perçoit autrement que nous, tandis qu'il ne s'agit au contraire que de deux langages différents. Mais, peu à peu, la servitude à l'égard du toucher diminuera ; l'aveugle oubliera le type exclusif qu'il devait à ce sens : il remarquera et discernera les notions propres de la vue ; et c'est seulement lorsque la vue aura été complètement affranchie du toucher qu'on pourra dire qu'il perçoit la distance visuelle.

Dans toutes les expériences du genre de celle que nous discutons, il semble que l'on soit parti d'une certaine confusion d'idées. On ne se demande pas si la vue a des perceptions propres, si, par exemple, il y a une perception propre de la distance visuelle : on se demande si la vue peut reconnaître immédiatement la correspondance de ses perceptions avec celles du toucher, ce qui est évidemment impossible, puisque ces deux genres de perception n'ont aucune ressemblance entre elles.

Prenons par exemple le célèbre problème de Molyneux. L'aveugle opéré, mis en présence d'un globe et d'un cube, distinguera-t-il du premier coup quel est le globe, quel est le cube ? Dans ce problème, on ne se borne pas à demander ce qui devrait être la seule question : L'aveugle percevra-t-il deux formes différentes, ou les confondra-t-il l'une avec l'autre? Non ; on veut que par la vue il reconnaisse immédiatement quelle apparence visible correspond à telle perception tactile : ce qui est beaucoup trop demander, car, puisqu'il n'y a aucune ressemblance entre les perceptions d'un sens et celles d'un autre, il n'y a aucune raison pour que l'aveugle reconnaisse à la vue ce qu'il n'a encore perçu que par le toucher. Il voit bien qu'un cube n'est pas une sphère ; mais comment pourrait-il savoir laquelle de ces deux formes correspond à ce qu'il a appelé jusqu'ici cube, laquelle à ce qu'il a appelé sphère? Comment le pourrait-il, puisque ce sont deux notions absolument hétérogènes [1] ? Le jeune aveugle de Cheselden ne sut pas distinguer d'abord son chien et son chat : mais, ayant attrapé le chat, il le tâta attentivement et dit en le relâchant : « Va, Minet, je te reconnaîtrai à l'avenir. » Mais ce serait le contraire qui serait prodigieux : car quel rapport y a-t-il entre la forme visible d'un chat et sa forme tactile? Cela ne veut certainement pas dire que l'enfant, mis en présence du chien et du chat, ne les distinguât pas l'un de l'autre : seulement il ne savait pas leur donner leur nom tactile. Ainsi l'aveugle opéré perçoit bien les formes : mais, ce qui doit être, il ne les peut pas rap-

1. Leibniz croit qu'il pourra faire la distinction en question : mais ce serait par le raisonnement. (Nouv. Essais, II, IX, 38.)

porter immédiatement aux formes antérieurement perçues. C'est ainsi par exemple qu'un sourd de naissance qui recouvrirait l'ouïe distinguerait bien le son du tambour du son de la trompette, mais ne pourrait dire tout de suite quelle est la trompette, quel est le tambour. On ne voit pas trop ce que l'on peut conclure de là.

La même confusion a lieu dans la question qui nous occupe. En tant que la distance signifie la possibilité d'un certain mouvement pour aller du point où nous sommes au point éloigné, la vue ne nous suggère rien de semblable, puisque, pour la vue, ce point éloigné est donné en même temps que le point proche : les deux notions ne peuvent donc pas coïncider ; mais cela prouve seulement que la vue n'est pas le tact, et non pas que la vue n'ait pas sa perception propre de la distance qui s'éclaircira avec l'expérience, mais qui n'en est pas moins pour elle, selon l'expression d'Aristote, un *sensible propre*.

Dans la plupart des observations rapportées, c'est toujours la même difficulté qui est constatée, à savoir la difficulté de rapporter les notions de la vue à celles du toucher. Dans l'observation de Wardrop, qui est citée tout au long par Helmholtz, la dame qui avait été le sujet de l'opération (à quarante-six ans) « paraissait stupéfaite de ne pas pouvoir combiner les perceptions du toucher avec celles de la vue et se trouvait désappointée de ne pouvoir pas distinguer immédiatement par la vue des objets qu'elle distinguait si facilement par le toucher... Elle vit une orange sur sa cheminée ; mais elle ne put pas se figurer ce que c'était avant de l'avoir touchée. » Ces faits s'expliquent naturellement d'après les observations précédentes ; mais qu'on relise avec soin, et tout entière, l'observation de Wardrop, on n'y trouvera pas la moindre preuve que la malade opérée ait jamais vu les objets sur un plan.

Dans l'observation de Ware, rapportée par Dugald Stewart, l'enfant opéré (il avait sept ans) apprit très-vite et très-facilement les distances ; et même, ce qui est plus remarquable, il distinguait la nature et la couleur des objets : mais, comme le fait observer D. Stewart, cela prouverait simplement que l'enfant n'était pas complètement aveugle, ce qui était vrai ; et en effet, il est rare, en cas de cataracte congéniale, que la cécité soit absolue. Le malade connaît, au moins la plupart du temps, la différence de la lumière et de la nuit : et par conséquent il doit avoir déjà une certaine notion de distance même par la vue, ce qui prouve combien ces expériences sont peu significatives. Il en était de même d'un autre enfant, sourd et aveugle, opéré encore par Wardrop, dont D. Stewart nous rapporte l'histoire dans le plus grand détail, en avouant que « ce cas ne

pouvait servir en aucune façon à vérifier les conclusions de Cheselden [1]. »

Diderot a dit avec raison : « Préparer et interroger un aveugle-né n'eût point été une occupation indigne des talents réunis de Newton, Descartes, Locke et Leibniz. » En effet, pour comprendre les réponses de l'aveugle, il faut savoir ce qu'on veut lui demander. Quand on lit le récit des observations de ce genre, on y voit tant de questions diverses, n'ayant pas de rapports entre elles, si peu de suite dans les expériences, si peu de méthode en un mot, qu'on ne s'étonne pas que la question reste obscure et enveloppée.

Nous avons signalé quelques-unes des confusions commises dans ces expériences. En voici une autre : c'est celle qui consiste à confondre la *perception* d'une qualité avec l'*appréciation* claire et distincte de cette qualité. Ainsi on nous dit sans cesse que les aveugles opérés n'*apprécient* pas les distances, ce qui est accordé d'avance ; mais qu'ils ne les perçoivent pas du tout, c'est une tout autre question. L'œil, ainsi que tous nos organes, a besoin d'éducation et d'habitude pour exercer ses fonctions, et par conséquent pour apprendre à discerner ses sensations : c'est ce qui ne fait pas question ; mais cela est tout aussi vrai des sensations qui lui appartiennent en propre sans contestation que de celles qui lui viendraient de l'éducation par le moyen du toucher. Nul doute que l'œil n'apprenne à discerner plus exactement les couleurs par l'habitude. Dira-t-on que l'œil a besoin du toucher pour apprendre à percevoir les couleurs? L'ouïe a également besoin d'éducation pour discerner les sons. Il y a beaucoup d'oreilles qui ne distinguent pas les demi-tons ; et la plupart sont incapables de discerner les quarts de ton. Dirons-nous que le son n'est pas l'objet propre des perceptions de l'ouïe? Il y a donc deux sortes d'éducation des sens : 1° l'éducation d'un sens par l'exercice propre à ce sens ; 2° l'éducation de ce sens par son association avec les autres, et en particulier avec le toucher. Or, de ce qu'un organe a besoin d'éducation dans le premier sens, il ne s'ensuit pas qu'il en ait besoin dans le second. De ce qu'il apprend à apprécier, il ne s'ensuit pas qu'il apprenne à percevoir : et, lorsque l'on dit qu'il apprend à percevoir, cela veut dire qu'il apprend à apprécier. Ainsi le discernement des sons sera le résultat de l'éducation, mais non la perception du son en tant que son. Pour en revenir à la notion de distance, l'œil peut être obligé d'apprendre à la perfectionner, sans qu'on puisse en conclure qu'il ne

1. Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*. Appendice, tome III. Cet appendice, qui contient toutes les pièces de l'histoire de James Mitchell, est le mémoire le plus développé que nous ayons sur une observation de ce genre.

l'a pas naturellement. Il ne suffit pas de prouver qu'il la perçoit mal; il faut prouver qu'il ne la perçoit pas du tout.

Or, c'est cette distinction que l'on ne fait pas généralement dans les récits auxquels nous faisons allusion. Cheselden nous dit : « Loin d'être en état d'*apprécier* les distances. » Il ne s'agit donc que d'appréciation, non de perception. Wardrop dit de même : « Elle était loin d'avoir *aucune connaissance exacte* des formes et des distances. » Mais, entre une connaissance exacte et une non-connaissance, il y a un milieu. M. Ernest Naville, résumant, dans un article déjà cité, les dernières expériences de ce genre qui aient été faites, nous dit : « L'aveugle opéré par M. Recordon, en 1852, jugeait également distantes deux choses fort éloignées l'une de l'autre. » Mais tous les jours nous voyons que celui qui n'a pas d'oreille confond deux sons qui sont très-différents. M. Ernest Naville fait du reste lui-même, avec beaucoup de sagacité, la distinction que nous indiquons ici, et il l'applique à la perception des formes planes. Il reconnaît que l'œil ne les perçoit pas tout d'abord telles qu'elles sont, et qu'il apprend à les percevoir, mais cela par son propre exercice et sans avoir besoin du toucher. Pour nous, nous sommes tenté d'aller plus loin et d'affirmer la même chose aussi bien de la troisième dimension que des deux autres.

Il ne paraît pas non plus que tous les observateurs aient été d'accord sur les premières perceptions des aveugles opérés. Je trouve par exemple dans un livre peu connu du XVIIIe siècle [1] la mention de plusieurs expériences qui déposeraient en sens inverse de celle de Cheselden. L'auteur cite les observations de M. Janin sur l'œil, qui confirment, dit-il, sa propre opinion, laquelle était contraire à l'opinion reçue : « Cette aveugle-née, à qui M. Janin ouvrit les yeux, ne voyait les objets ni doubles, ni renversés, *ni touchant ses yeux*... Cette même fille, ainsi que d'autres malades semblables, observés par M. Daviel, portait ses mains en avant vers les objets pour les atteindre : elle avait donc quelque idée de la distance, de l'étendue. » Qu'étaient-ce que ces expériences de Janin et de Daviel? Nous ne le savons pas. Elles ne sont pas mentionnées parmi celles de ce genre dont le souvenir a été conservé. L'auteur du livre que nous mentionnons n'indique pas la source : peut-être la retrouverait-on dans les mémoires scientifiques du XVIIIe siècle : le temps nous manque pour faire cette recherche. Toujours est-il que, d'après Rey-Régis, ces expériences contredisaient les assertions de Cheselden [2].

1. *Histoire naturelle de l'âme*, par Rey-Regis (1789), ouvrage cité plusieurs fois par Maine de Biran.

2. On voit que tous les philosophes du XVIIIe siècle n'ont pas été d'accord

Les observations précédentes peuvent s'appliquer également au fait souvent invoqué des petits enfants qui étendent, dit-on, les mains pour atteindre les objets éloignés comme s'ils étaient proches ; fait qui a bien peu de valeur en cette question : car si l'enfant étend la main pour saisir un objet, même en se trompant, il a déjà depuis longtemps la notion de distance. Il ne se trompe que sur l'appréciation, mais il n'a pas à acquérir la perception : or nous avons vu que chaque sens est obligé de s'instruire même de ce qui le concerne exclusivement. Il est évident d'ailleurs qu'il n'y a rien à tirer de l'observation des petits enfants en cette matière : car, à l'âge où ils commencent à étendre les mains pour saisir un objet, ils doivent avoir depuis longtemps la notion de distance, même dans la théorie empiristique ; et, avant cet âge, nous n'avons aucun signe qui puisse nous apprendre s'ils ont ou s'ils n'ont pas cette notion.

Quant à l'argument qui se tire des illusions de la perspective et du dessin, nous répondrons que les images ne nous donnent après tout que l'apparence et l'imitation du relief, et en provoquent par là le souvenir ; mais elles ne nous en donnent pas la perception. Ce qui le prouve, c'est que vous n'avez qu'à prendre une de ces images et à la mettre dans un stéréoscope : aussitôt le relief jaillit véritablement ; on ne le percevait donc pas auparavant. Tout le monde reconnaîtra la différence entre le vrai relief perçu au stéréoscope et l'apparence du relief représenté sur un dessin. Celui-ci n'est que l'image de celui-là.

On fera remarquer que les images stéréoscopiques ne sont pas en réalité plus en relief que les autres, et que là encore ce sont deux surfaces planes qui suggèrent l'idée de la profondeur. Cela est vrai : mais il y a deux images, ce qui est un élément tout nouveau dans la question.

Mais la vraie solution de la difficulté, c'est de renvoyer à nos adversaires leur propre explication, et de ramener à l'association et à l'habitude non pas la perception normale, mais la perception erronée.

Dans la théorie nativistique aussi bien que dans la théorie empiristique, la couleur se joint à la profondeur, et les degrés de lumière se mesurent à la distance ; les deux perceptions se lieront donc

avec Voltaire, Condillac, Diderot, sur la théorie berkléienne de la vision. Dans un autre ouvrage de ce temps, qui porte le même titre que le précédent, *Histoire naturelle de l'âme*, par le Dr Charp (Lamettrie), Oxford, 1747, l'auteur conteste les conclusions de Cheselden. « De deux choses l'une, dit-il : ou on n'a pas donné le temps à l'organe d'optique ébranlé de se remettre dans son assiette naturelle, ou, à force de tourmenter le nouveau voyant, on lui a fait dire ce qu'on était bien aise qu'il dît. » (P. 304.)

d'une manière inséparable. On comprend alors que l'une de ces deux perceptions puisse rappeler l'autre ; l'une en effet réveille le souvenir de l'autre ; et si l'imitation est parfaite, ce souvenir peut devenir assez vif pour devenir presque une perception. Il ne s'agit ici que de réveiller dans l'imagination visuelle le souvenir d'une perception antérieure, tandis que dans l'autre hypothèse il faudrait que la vue contractât par son alliance avec d'autres sens une perception qui lui serait complètement étrangère.

L'argument le plus fort en faveur de l'opinion reçue est celui de Berkeley. La distance est une ligne qui va de l'œil à l'objet distant. Elle est perpendiculaire à la surface de l'œil et ne le touche que par un point. Or comment l'œil, qui n'est affecté qu'en un point, pourrait-il percevoir la ligne qui est en continuation de ce point dans la même direction ? Or cela est vrai de chacun des points de l'objet distant. Chacun d'eux envoie des rayons qui ne touchent notre œil qu'à leur extrémité. L'œil ne reçoit donc en réalité qu'un ensemble de points continus qui reproduisent en surface l'objet distant, mais sans aucune indication sur la distance elle-même. Les accommodations qui se font dans l'œil suivant des distances sont inconscientes et ne portent point du tout l'idée de distance avec elles. On ne voit donc pas pourquoi l'œil percevrait autre chose que ce qui lui est intimement uni, c'est-à-dire des surfaces, car les profondeurs de l'espace ne se reproduisent qu'en surface sur la plaque de la chambre noire. En un mot, on ne peut pas voir la distance, car elle n'est qu'un intervalle, un rapport, une succession de plans; elle ne peut pas être vue en tant que distance. La distance comme telle, c'est-à-dire le vide, n'envoie pas de rayons lumineux. Elle est objet de construction, de conception, d'inférence, non de perception.

Tel est le vrai fondement philosophique de l'opinion que nous examinons. Avant de répondre à cet argument, reprenons l'opinion elle-même par la base pour en déterminer le sens.

S'est-on bien demandé ce que l'on voulait dire en affirmant que par la vue nous voyons tous les objets sur un plan ? Voir sur un plan, c'est voir en surface ce qu'on ne peut voir en profondeur ; c'est ce qui arrive pour les décors de théâtre. Fort bien, mais on oublie que dans ce cas-là le plan lui-même est vu à distance. Peut-on voir un mur sans se supposer séparé du mur par un certain intervalle ? Le décor lui-même n'est-il pas éloigné de nous ? Pouvons-nous nous faire quelque idée d'un mode de perception qui consisterait à voir un mur sur nos yeux, comme l'aveugle de Cheselden ? Lorsque l'objet visible vient à toucher notre œil, nous ne voyons plus rien

du tout. Nous comprenons très-bien ce que serait que voir la nature comme un tableau peint, puisque le tableau peint nous fait quelquefois l'illusion de la nature; mais nous ne pouvons aller plus loin. Un état de perception où nous verrions un tableau sans aucune distance entre lui et nous est un état en dehors de toute expérience; il est irreprésentable à l'imagination. Voir, c'est projeter en dehors des images qui sont en nous; c'est là ce qu'on appelle voir, ou ce n'est rien. Pour la vue, il ne peut y avoir d'autre dehors que la distance. A moins de réduire la couleur à n'être qu'une modification de notre âme, comme la chaleur et la saveur, et de faire de l'espace *tout entier* (avec ses trois dimensions) une construction ultérieure de l'esprit, comme M. Bain et M. Stuart Mill, à moins, dis-je, de subjectiver entièrement la couleur, l'opinion discutée est incompréhensible. On ne sait ce que peuvent être des plans colorés appliqués immédiatement à un moi sentant, ce que c'est qu'un moi touchant des plans par la vue. C'est transporter d'une manière tout à fait inintelligible les propriétés du toucher à celles de la vue. Pour la vue, la distance est la forme de l'objet perçu; voir, c'est éloigner l'objet de nous, le projeter à distance. Une autre espèce de vision serait un mode de perception dont nous n'avons aucune idée et dont nous ne pouvons pas parler.

Mais, dit-on, nous ne pouvons pas voir la distance. Nous l'accordons; mais, sans voir la distance, nous prétendons qu'on ne peut voir qu'à distance. La distance n'est pas l'*objet*, c'est la *condition* de la vision. Après tout, on ne voit pas plus l'étendue de surface que l'étendue de profondeur : nous ne voyons que des couleurs disposées d'une certaine manière, et la disposition n'est pas un objet de sensation.

Quant à l'opinion qui, renonçant à cette distinction de la surface et de la profondeur, ferait de l'espace entier, à trois dimensions, une construction de l'esprit, resterait encore à savoir si c'est une construction *à priori*, comme le veut Kant, ou une construction *à posteriori*, fondée uniquement sur la sensation musculaire, comme l'entendent les Anglais. Nous n'entrerons pas dans cette discussion. Disons seulement que, dans l'opinion de Kant, on admettrait encore l'innéité, aussi bien pour la troisième dimension que pour les deux autres : ce qui est ici le seul point de notre discussion : ce que nous contestons, c'est la théorie qui admet la vision de surface et nie la vision de profondeur : c'est dans ces termes que nous circonscrivons le débat.

Il nous semble d'ailleurs que cette distinction de la surface et de la profondeur est impossible : la perception d'une surface plane,

sans aucune distance à notre œil, nous paraît une supposition contradictoire. En effet, dans la perception d'un plan en tant que plan, il y a des points centraux qui envoient des rayons directs dans le sens de l'axe de l'œil, et des points extrêmes qui envoient des rayons obliques dans le sens latéral. Or, d'après la géométrie, la perpendiculaire étant plus courte que l'oblique, les rayons extrêmes doivent être plus longs que les rayons centraux; et non-seulement ils doivent être plus longs dans la réalité, mais je dois avoir conscience de cette inégalité de longueur. En effet, pour que je perçoive un plan comme plan, il faut que je voie les points extrêmes à une plus grande distance que les points centraux; car, si je les voyais tous à la même distance, ou plutôt à une distance nulle, c'est que les points extrêmes se confondraient avec les points centraux; tout se confondrait en un point unique, et le plan disparaîtrait.

M. Helmholtz semble répondre d'avance à cette objection en faisant remarquer que, dans l'exemple de l'opérée de Wardrop, la malade était incapable de porter le regard sur un objet vu indirectement, et il en tire cette conséquence qu'elle ne percevait pas la différence de distance entre les points centraux et les points extrêmes du tableau. Mais, même en supposant l'œil immobile et fixé sur un objet vu de face, il y a toujours un champ de vision d'une certaine étendue, et par conséquent des extrémités plus éloignées que le centre, et il nous semble que notre argument subsiste. D'ailleurs, la difficulté de mouvoir l'œil venait sans doute d'un défaut d'habitude, et non d'un défaut de perception, car Wardrop nous dit que, pour voir un objet indirect, elle tournait la tête tout entière. On ne doit donc pas conclure qu'elle ne voyait pas indirectement, puisqu'elle tournait la tête vers l'objet, mais seulement que les mouvements de l'œil étaient encore incertains et inexpérimentés, comme ils devaient l'être [1].

Ceci nous conduit à une dernière difficulté que nous devons examiner en terminant. Nous n'avons parlé de la vue que dans son rapport avec le toucher; nous nous sommes demandé seulement si le toucher était indispensable pour que la vue pût acquérir la notion de distance; c'est le point seul que nous avons examiné. Est-ce à dire maintenant que la vision ne soit pas quelque chose de très-complexe et ne contienne pas des éléments hétérogènes qui entrent comme facteurs dans la perception visuelle de la distance? Non sans

1. Les petits enfants tournent de très-bonne heure les yeux pour suivre la lumière dans le sens latéral. Ils ont donc conscience que la lumière s'éloigne d'eux en passant du centre aux extrémités : autrement l'œil resterait immobile.

doute ; par exemple, on fait remarquer que les perceptions de la vue sont dues en grande partie aux mouvements de l'œil[1], et que le mouvement de l'œil est un phénomène musculaire qui n'appartient pas en propre au sens de la vue, considéré en tant que sens. Je ne le nie pas; cependant je ferai remarquer qu'il a été démontré depuis longtemps par M. de Biran que nos sens ne deviennent proprement des agents de perception qu'en tant qu'ils passent de l'état passif à l'état actif; et cela n'est pas seulement vrai pour la vue, mais pour tous les autres sens, et pour le toucher lui-même; quelque effort que l'on puisse faire pour se représenter un état purement passif de chacun de nos sens, il est impossible d'y supprimer complètement toute activité sans supprimer le sens lui-même. Il y a donc dans chacun de nos sens, et dans l'usage de leurs organes, un certain état de tension, de tonicité, d'activité qui fait partie du sens lui-même et qui en est en quelque sorte la vitalité. L'oreille elle-même, quoiqu'elle obéisse très-peu à notre volonté, peut être en quelque sorte tendue; il en est de même de l'acte d'ouvrir ou de tendre les narines, de presser fortement par la main. Chacun de nos sens, si l'on fait abstraction de cet effort, de cette tension, apparaîtrait à peine à la conscience. Sans doute, lorsque l'œil opère de véritables déplacements, de haut en bas, de droite à gauche, ce sont là des mouvements qui n'appartiennent pas à la vision en tant que telle, de même que mouvoir la main n'est pas un phénomène de tact; mais, si l'on entend parler de cette tension minimum sans laquelle l'œil ne serait pas même un organe vivant, il est clair que c'est là un élément intégrant de la vision; or c'est en tenant compte de cet élément, comme essentiel à la vision, que nous disons que la vue toute seule pourrait suffire à la construction du monde extérieur, au moins au point de vue de l'espace. Il n'y a pas lieu ici de pousser l'analyse trop loin et de séparer du sens lui-même ce sans quoi le sens n'existerait pas, car, pour réduire la vision à elle seule, on la supprimerait totalement.

1. Je tiens à faire remarquer que cette théorie, à laquelle on attache aujourd'hui avec raison tant d'importance en Angleterre et en Allemagne, appartient en propre à Maine de Biran, dans son *Mémoire sur l'habitude*. Voici ses propres termes : « Il est difficile de dire dans quelles bornes étroites les fonctions de la vue seraient circonscrites, si nous faisions abstraction de la mobilité particulière de cet organe... L'impression résulte et dépend de l'activité motrice; c'est par une action proprement musculaire et avec un effort très-perceptible, que l'œil se fixe, se dirige, s'ouvre plus ou moins, raccourcit ou allonge son diamètre... » *Œuvres*, p. 34. Au reste, Condillac lui-même n'avait pas méconnu ce fait, quoiqu'il n'en ait pas saisi toute l'importance : « Comment les mains pourraient-elles dire aux yeux : *Voyez comme nous*, si les yeux étaient immobiles? »

En résumé, il nous semble que, dans le débat engagé entre l'école nativistique et l'école empiristique, il n'y a pas nécessité de choisir d'une manière absolue entre les deux écoles et d'adopter systématiquement un seul mode d'explication : car l'un et l'autre sont légitimes. Si empiristique que l'on soit, il faut bien reconnaître qu'il y a quelque chose de natif dans la perception des sens ; et, si nativistique que l'on soit, il faut avouer qu'il y a des perceptions complexes qui viennent de l'expérience et de l'habitude. Il n'y a donc aucune raison *a priori* de prendre parti pour l'une ou l'autre explication, et, dans chaque cas en particulier, il faut toujours se décider pour les données propres de la question.

Ainsi l'école empiristique n'est pas encore allée jusqu'à soutenir que la perception du son et celle de la couleur ne sont pas des perceptions naturelles de l'ouïe et de la vue : personne n'a dit que l'ouïe ne perçoit le son, et la vue la couleur que par leur association avec le toucher. Même en supposant que certaines sensations qui nous paraissent simples soient des sensations complexes associées par l'habitude, il faut toujours reconnaître que les éléments sont de même nature que le tout, que les éléments simples de la sensation de son sont des sons, et les éléments de la sensation de couleur sont des couleurs, ou tout au moins de la lumière [1]. Il est impossible d'aller au delà de la lumière et de la couleur pour la vue, et du son pour l'ouïe. Dire que ces sensations elles-mêmes ne seraient que les conclusions et les résultantes d'autres sensations plus profondes et plus anciennes dont nous aurions perdu la conscience et le souvenir, c'est dépasser le domaine de l'expérience, c'est faire appel à des états de conscience absolument inconnus : c'est de la métaphysique, non de la psychologie. Il faut donc admettre comme innés le sens de la couleur, celui de l'odeur, celui du son, et, dès lors, où est l'inconvénient d'admettre un sens inné de l'espace ? Et surtout, si l'on admettait comme innée la perception de surface, quelle difficulté y a-t-il à attribuer la même innéité à la troisième dimension ? Sans doute, ce n'est pas là une raison suffisante pour admettre cette hypothèse ; mais c'est une raison suffisante pour ne pas se croire obligé de la rejeter. Maine de Biran a dit : « L'innéité est la mort de l'analyse. » Cela est vrai : mais qu'y faire ? Si l'on vient se heurter à quelque chose d'inné, il faut bien en prendre son parti et ne pas sacrifier la vérité à nos commodités intellectuelles. Il nous est agréable

1 M. Delbœuf cite un cas remarquable (*La Psychologie comme science naturelle*, p. 58) où ce que nous croyons une sensation de couleur n'est encore qu'un jugement, et où la couleur que nous croyons voir est une inférence de celles que nous voyons réellement : mais ce sont toujours des couleurs.

d'expliquer un phénomène en le ramenant à des phénomènes déjà connus ; et, quand nous arrivons aux phénomènes premiers, nous sommes déconcertés, et nous voulons à toute force les réduire : il n'est nullement évident *a priori* que la nature devra toujours se prêter à nos besoins d'analyse. Il peut y avoir antinomie entre la science et la vérité. La vérité peut exiger que nous reconnaissions des phénomènes irréductibles ; la science voudrait que tous les phénomènes fussent réduits. Qui doit avoir raison de la science ou de la vérité ? Il nous semble que c'est la vérité. Tout ce qu'on peut exiger du philosophe, c'est de pousser l'analyse à ses dernières limites possibles et de ne pas fermer la science par un appel paresseux aux faits premiers et à l'intuition immédiate : mais ce n'est nullement un devoir philosophique de supprimer toujours et partout l'intuition immédiate : ces observations s'étendent bien au delà de la question actuelle ; mais elles pourraient s'y appliquer. Il nous semble que dans cette question de la perception de distance, comme dans tout ce qui regarde l'instinct, on arrive forcément à quelque chose d'inné : cette innéité serait-elle elle-même, comme on l'a supposé, le résultat d'une longue expérience héréditaire ? C'est une autre question, que nous n'avons pas abordée : mais, dans les termes où la question a été posée jusqu'ici, il nous semble bien difficile de s'en tenir à l'opinion reçue.

PAUL JANET,
de l'Institut.

LA PHILOSOPHIE EXPÉRIMENTALE EN ITALIE

R. ARDIGÒ

I

Un mouvement philosophique est chose très-complexe ; la direction des idées est déterminée en chaque pays et à chaque époque par des influences multiples qui s'enchevêtrent capricieusement et orment les combinaisons les plus inattendues. Mais le développement de la philosophie contemporaine en Italie est peut-être plus difficile à étudier que tout autre phénomène analogue, parce que, dans ce grand travail d'enfantement d'où l'unité nationale est sortie, des passions politiques et religieuses s'y sont plus qu'ailleurs peut-être mêlées à la marche dialectique des idées. Ailleurs l'idéalisme et le sensualisme sont ce qu'ils sont en effet : des doctrines spéculatives ; ici, l'idéalisme est guelfe et le sensualisme est gibelin. Aussi, en raison de cette cause d'erreur plus difficile à surmonter encore pour un étranger, n'avançons-nous qu'avec circonscription dans l'étude de la philosophie italienne, portant notre attention tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ses aspects principaux. Des trois écoles qui se partagent en ce moment la faveur du public italien, l'école hégélienne, l'école platonicienne et l'école empirique, les deux premières ont déjà été caractérisées dans cette *Revue* soit d'une manière générale, soit par l'analyse des œuvres de leurs principaux représentants [1]. Aujourd'hui, nous nous arrêterons un peu plus longtemps sur la troisième, à l'occasion de quelques ouvrages qui en relèvent plus ou moins directement [2].

1. Voir, sur l'école hégélienne, notre analyse de l'ouvrage de M. Vera *Problema del assoluto*, vol. Ier de la *Revue*, p. 68, et quelques indications qui précèdent le compte rendu du *Giornale Napoletano*, vol. IV, p. 109. Consulter aussi l'article de M. Mabilleau, vol. IV, p. 513. Quant à l'école idéaliste, nous ne pouvons que renvoyer aux nombreux résumés que nous avons donnés de ses productions périodiques ou autres, notamment à l'analyse du dernier ouvrage de M. Mamiani, *Compendio e sintesi della propria filosofia*, vol. IV, p. 94 (juillet 1877).

2. Roberto Ardigo : *La formazione naturale nel fatto del sistema solare*, 3e édition. Milano, 1878. — *Prolegomeni alla moderna Psicogenia*, memoria

Il y a trois ans, nous aurions hésité à nous servir de ce mot d'*école* au sujet des dissidents de l'idéalisme absolu ou tempéré. Mais voici que l'Italie, tard venue dans la voie de l'expérience, y marche avec une hardiesse singulière. Ce n'est pas que les idées nouvelles y soient devenues populaires. Encore moins ont-elles une place autorisée dans l'enseignement de l'Etat. L'influence n'a pas cessé d'appartenir dans les sphères gouvernementales aux Mamianistes, et bien que quelques professeurs plus ou moins ouvertement darwinistes aient çà et là trouvé place dans les lycées, bien que certains positivistes déclarés aient pu occuper des chaires de Faculté à Rome et surtout en province, il est à craindre que la grande majorité des universitaires en soit encore à la *philosophia perennis*, née, comme on sait, dans l'Eden et mise en ordre par Augusto Conti [1]. Ce sera là longtemps encore, sans doute, la note dominante de l'opinion moyenne. Il n'y a donc qu'un public restreint qui fasse accueil aux livres dont nous parlons. Ce sont des étudiants, des médecins, des savants qui le composent. Et les écrivains qui se risquent à produire de tels ouvrages sont encore clair-semés; car pour cela il faut étudier les sciences physiques et naturelles, renoncer au style cicéronien, accumuler péniblement des faits, choses malaisées quand on a reçu une éducation exclusivement littéraire et théologique. Je ne parle pas des difficultés matérielles, qui sont énormes dans un pays où la philosophie indigène ne se lit plus et où les éditeurs n'ont d'oreilles que pour les traducteurs d'ouvrages étrangers. Avec tout cela, le livre de M. Ardigò que nous analyserons tout à l'heure en est à sa troisième édition. Les publications de ce genre se multiplient de jour en jour. Sans l'instabilité des professeurs et la dispersion des anciens centres provinciaux qui en résulte, les nouveaux venus auraient très-certainement quelque part un organe. En tout cas, les philosophes et les savants, en petit nombre et disséminés, qui prennent pour règle de leurs recherches les principes de la philosophie expérimentale, ont dès maintenant assez de traits communs et se tiennent par des liens assez étroits pour constituer une école au sens actuel de ce mot, c'est-à-dire, si l'on veut, un groupe, suffisamment homogène déjà, et appelé à occuper une place distincte dans l'histoire des idées en Italie.

di Pietro Siciliani. Bologna, 1878. — Enrico Ferri : *La teorica dell' imputabilita e la negazione del libero arbitrio.* Firenze, 1878. — Cesare Lombroso : *L'uomo deliquente in rapporto all' antropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie.* — De Dominicis : *la Pedagogia e il Darwinismo.* Bari, 1877.

1. Voy. *La filosofia contemporanea in Italia*, par Francesco Fiorentino, Naples, 1876. Sur la philosophie de Conti et son influence délétère dans les écoles, cet ouvrage donne les plus curieux renseignements : pages 76 et 77.

Cet évènement sera bien accueilli par ceux qui suivent les publications de la philosophie italienne. Il les sauve de l'ennui. L'idéalisme tempéré a parcouru noblement sa carrière; il a rendu jadis, si l'on en croit son historien, M. Ferri, des services appréciables à la cause de l'unité nationale en lui conciliant les sympathies d'une partie du clergé, sans aliéner les libéraux ; il est permis de croire que sans lui la révolution italienne aurait eu un caractère plus exclusif et partant un succès moins assuré [1]. Mais comme doctrine, outre qu'il n'a jamais été qu'un éclectisme destiné à contenter le plus de monde possible, il a donné tout ce qu'il pouvait donner : son évolution a depuis longtemps atteint son terme. Son chef, le vénérable comte Mamiani, laisse une véritable encyclopédie philosophique, si complète qu'il n'y a plus lieu désormais de discuter dans son école que sur des détails insignifiants. Aussi rien n'égale la monotonie des publications de ses jeunes disciples. On croit toujours lire le même article ou le même ouvrage. Les productions de l'école positive rompent heureusement cette uniformité. Et puis ce n'est jamais sans profit qu'on recueille et qu'on rapproche des faits. De ce côté, il est probable que l'Italie contribuera sérieusement à l'avancement de la science ; car, sur le terrain de l'expérience, la moisson est grande, et il n'y a jamais trop d'ouvriers.

C'est ce que semble admettre M. Ferri lui-même, le disciple préféré de M. Mamiani. A propos de l'influence exercée par Moleschott sur la jeunesse, vers 1869, il laisse échapper cet aveu : « Il faut le reconnaître, dit-il, l'aversion actuelle des esprits pour l'idéalisme est bien plus l'effet naturel et général de la marche des idées que le résultat d'un enseignement et d'une pensée personnelle. Cette loi d'action et de réaction, dont les historiens de la philosophie nous font noter la présence dans la succession des systèmes, trouve sans doute ici son application, et l'Italie qui, vers 1830, se sentant à l'étroit dans les méthodes du sensualisme et de l'empirisme, prêtait volontiers l'oreille aux doctrines de Rosmini et de Gioberti, semble rassasiée de systèmes et fatiguée de déductions *a priori*. Participant par les travaux de quelques savants d'élite et par les aspirations de sa jeunesse stu-

1. M. Fiorentino lui-même, peu suspect de partialité pour l'éclectisme, ne parle qu'avec respect du rôle politique de Mamiani, qui *ha tanto fatto, tanto sofferto per l'Italia,... popolare come uomo politico, stimato come patriotta*, mais qui comme génie philosophique est *più artistico che speculativo*. Op. cit., p. 63. Sur le rôle du clergé dans le mouvement politique et intellectuel de l'Italie avant 1848, voir l'*Histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle* de M. Ferri et le mémoire lu par M. Mamiani à l'Académie dei Lincei *Sulle condizioni comuni dell' attuale filosofia d'Europa e sulle particolari della sociata Italiana*. Roma, 1878, p. 8 et 9.

dieuse au mouvement des sciences qui se rattachent par leurs objets aux origines et aux lois de l'humanité, elle attend de leur action le progrès de la philosophie. » (*Histoire de la philosophie en Italie*, tome II, p. 289.) On ne peut se résigner de meilleure grâce. Devons-nous croire que dans trente ans le même mouvement de bascule ramènera l'idéalisme rajeuni et triomphant? C'est ce que l'avenir nous dira. Pour le moment, il faut s'attendre à ce que l'école soit en effet absorbée par ses voisines. Les uns, se souvenant de leur ancienne tendresse pour la psychologie écossaise, pencheront de plus en plus vers l'expérience, ou se feront historiens de la philosophie; les autres retourneront à la théologie qu'ils n'auraient jamais dû quitter. Des signes manifestes de ce travail de décomposition commencent à se montrer çà et là; ils se découvrent même au sein de la *Filosofia delle scuole Italiane*, qui se transforme lentement.

Les origines du mouvement dont nous allons nous occuper sont anciennes. Le génie latin, malgré son penchant à la superstition, a toujours été ami du fait. Il a toujours eu une vive inclination pour les réalités concrètes. N'oublions pas qu'au XVIe siècle l'Italie a pressenti avant l'Angleterre les ressources que devait offrir à la découverte la méthode d'observation. La tradition fondée alors par de grands esprits subsista. Galilée n'est point un accident dans l'histoire de la pensée italienne. Et, bien que favorable à une sorte d'*a priori* psychologique, c'est par sa prédilection pour l'étude des faits que Vico fut conduit aux vues qui l'ont immortalisé. Dès 1754, les phénomènes sociaux étaient étudiés du point de vue de l'expérience à Naples, dans la première chaire d'économie politique fondée en Europe, par Genevosi, grand admirateur de Locke [1]. Vers le même temps (1758), Condillac venait passer dix ans à Parme, et sa présence donnait une nouvelle impulsion aux tendances spontanées du génie péninsulaire vers la philosophie des sens. Du palais du jeune prince, son élève, l'enseignement de Condillac se répandait dans les écoles de Parme et de Plaisance; bientôt, il était porté à travers

1. M. Miraglia, professeur à l'université de Naples, a écrit des pages instructives sur le commencement de l'économie politique en Italie au XVIIIe siècle (*I principii fondamentali dei diversi sistemi dei filosofia del diritto e la dottrina eticogiuridica di G. G. F. Hegel*, Napoli, 1873, et *Le due fasi della scienza economica in rapporto allo svolgimento della filosofia moderna*. Napoli, 1875 (voy. la *Revue philosophique*, tome V, page 105). Il regarde l'abbé Galiani, dont le *Traité sur le commerce des grains* est de 1770, et Genovesi comme les précurseurs de Smith. Une revue complète devrait comprendre, avec ces deux noms, ceux de Lampredi, de Spedalieri, de Carli (1720-1795), de Verri (*Meditazioni sull' economia politica*, 1771) et de Beccaria. M. Miraglia donne de curieux renseignements sur les doctrines de ces différents auteurs, dont la plupart étaient pénétrés des principes de la philosophie des sens.

les différentes parties de l'Italie par le P. Soave, traducteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, ennemi résolu des idées innées. Mais Plaisance et le collége Alberoni restèrent son principal foyer. C'est là que furent élevés, presque pendant les mêmes années (vers 1780), deux philosophes éminents, courageux patriotes à l'occasion, Gioia et Romagnosi, qui vécurent jusqu'au second tiers de notre siècle et avec lesquels nous touchons à l'époque contemporaine, puisque Romagnosi a compté Ferrari parmi les plus enthousiastes de ses disciples.

Tous les deux tendent, comme Genovesi, à une fin pratique. Assurer le bonheur des hommes par la connaissance exacte des faits sociaux et de leurs lois; pour cela, envisager la société — et l'homme tout entier par conséquent — comme un objet naturel, relevant de la méthode d'observation, n'est-ce pas là bien avant Comte l'essence de la philosophie positive? n'est-ce pas le meilleur de la tradition que le XVIIIe siècle a léguée au XIXe? Gioia était très-préoccupé de tracer des règles sûres pour rendre efficaces l'emploi des sens, notre seul moyen de connaître, suivant lui. C'est de ce point de vue qu'il attribue une importance considérable à la statistique, c'est-à-dire, dans un sens étendu, à l'art de déterminer l'état des objets utiles ou dangereux à l'homme, de le constater, de le vérifier. La statistique devient, ainsi envisagée, l'instrument général des sciences morales et politiques. Elle révèle à Gioia une curieuse classification des faits sociaux et lui inspire une fine analyse des éléments divers qui entrent dans l'idée de mérite : difficulté vaincue, utilité, désintéressement, convenance sociale. Il tire de son examen des conditions économiques de la vie collective une théorie du *frottement* dans la machine sociale, ou des pertes de forces, qui résultent du conflit des activités individuelles livrées à elles-mêmes; dans bien des cas et pour beaucoup de créations utiles, l'État doit intervenir. Ainsi sa méthode l'affranchissait des erreurs commises en cette matière par les économistes à-prioristes du siècle précédent. Une psychologie ouvertement sensualiste servait de base à ces conceptions politiques ; l'idéal était pour lui ou une simple reproduction du réel, ou un produit de la faculté qui combine les éléments du souvenir ; dans ce cas, il ne répond à rien. — Romagnosi, plus métaphysicien, souvent obscur, non-seulement dans son langage, mais aussi dans ses théories, recourt déjà à un mystérieux sens logique d'unification et de division pour expliquer la connaissance, et par beaucoup de côtés penche vers l'idéalisme. Mais il bannit l'absolu de son système, insiste sur les limites de notre intelligence que borne de toutes parts le phénomène et, en morale, maintient le parallélisme des lois mo-

rales et des lois de la nature. L'homme n'a pas d'autre but que de se conserver, de prospérer et de se perfectionner ; comme il ne peut obtenir ce résultat que dans la société de ses semblables, il a envers eux des obligations : le devoir est l'ensemble des conditions nécessaires sous lesquelles l'homme assure son propre bonheur. On le voit, nous ne sortons pas de l'eudémonisme. L'idéal n'est encore ici que l'image du bonheur et du perfectionnement à venir, qu'il s'agit d'accommoder aux conditions du possible, c'est-à-dire aux lois de la nature et de la raison. La liberté absolue rêvée par certains économistes à principes lui paraît la négation même de la vie en commun, qui suppose toujours un pouvoir modérateur, un frein gouvernemental.

Dans les dernières années de sa vie, Romagnosi eut pour disciples Ferrari et Cattaneo [1]. L'action absorbe celui-ci, qui fut, comme nous l'avons indiqué ailleurs, un médiocre philosophe; le premier, bien que plus clair et plus systématique que son maître, n'a pas justifié les espérances qu'eût pu faire naître une si favorable initiation aux études sociologiques. Son style violent, son bouillonnement d'idées, sa manière tranchante dissimulent mal ce que son système a de hâtif et de superficiel. La psychologie lui manque. Il reproche à son maître de n'avoir pas fait la part assez large aux causes intérieures du développement des nations. Lui-même aurait eu besoin d'observations plus étendues et plus variées sur les âmes collectives, dont il réduit les mouvements à des oscillations isochrones, aussi simples que celles du pendule. Mais quels que soient les défauts et les mérites de Ferrari, et les défauts (plus grands certes que les mérites) de Cattaneo, tous deux sont de véritables positivistes, parce qu'ils n'admettent que le relatif, parce qu'ils considèrent l'homme et la société comme faisant partie de la nature et devant être étudiés par la même méthode que les objets naturels, parce qu'ils pensent que le développement organique des nations se fait suivant un rhythme nécessaire dont le secret se trouve dans l'idéologie ou psychologie sociale. Bien que morts après Comte, ce n'est pas à son influence qu'ils doivent leurs traits essentiels, en sorte que l'esprit positif apparaît en Italie non comme une importation française, mais comme le produit du sol même, fécondé seulement par des influences étrangères.

Comme Gioia et Romagnosi, l'abbé Testa Alfonso avait puisé au collége Alberoni un goût vif pour la philosophie de la sensation. Mais, à mesure qu'il vieillit, il se rapprocha du criticisme de Kant,

1. Sur Ferrari, voir une très-intéressante et très-complète étude de M. Carlo Cantoni, Milan, 1878 ; sur Cattaneo, la *Revue philosophique*, t. IV, p. 102.

qu'il finit par adopter tout à fait. C'était un ecclésiastique modeste et ami de la paix, qui vécut comme précepteur loin de toute agitation politique et ne porta point son attention sur les problèmes sociaux. Tel est aussi le caractère de Galuppi (1770-1846), humble employé au ministère des finances de Naples, qui resta toujours étranger à la vie politique, dangereuse du reste pour un philosophe sous le règne des Bourbons. Il ne connaissait pas les travaux de Gioia et de Romagnosi (tant il y avait peu de rapports entre les différentes parties de l'Italie à cette époque!) quand il publia à 49 ans son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance* (1819-1832), suivi plus tard d'une *Philosophie de la volonté* (1832-1840). C'est un penseur plus moderne que Gioia et Romagnosi; sa manière de poser les problèmes se ressent de l'influence kantienne qui commençait à se répandre en Italie. S'il ignore ses compatriotes, il est fort instruit sur l'histoire de la philosophie antérieure en Europe. Il sait qu'il tente en Italie une œuvre analogue à celle que Reid venait d'accomplir en Écosse : « éviter le scepticisme en se frayant une route intermédiaire entre l'école de Locke et celle de Kant, entre le sensualisme et l'idéalisme transcendantal » (Ferri, *Histoire de la philosophie italienne,* vol. I, p. 43). Mais, bien que prétendant corriger Locke, il procède encore de lui et se rattache à lui par Genovesi, son prédécesseur immédiat. Ainsi le royaume de Naples a eu jusqu'au milieu de ce siècle sa tradition expérimentale, comme le nord de l'Italie avait eu la sienne au commencement; Genovesi, puis Galuppi y dérivent de Locke, comme Gioia et Romagnosi ont suivi Condillac.

C'est souvent par les philosophes de second ordre plus que par les génies les plus en vue que l'on peut juger des tendances d'une époque. Pendant que Galuppi enseignait avec éclat dans la chaire qu'il avait tardivement occupée à l'université de Naples, vivait dans la même ville un philosophe prudent jusqu'à la timidité, Vincenzo de Grazia, dont nous avons montré ici même, d'après les indications de M. Fiorentino, les affinités avec A. Comte. Il se renferme le plus souvent dans les études psychologiques; élu député par la province de Cantazaro, il ne garda pas longtemps son mandat, qui lui fut retiré par un coup de force du gouvernement, et revint à la philosophie. Malgré la circonspection de son caractère, il resta assez fermement attaché à sa doctrine, qui consistait en un sensualisme exact, dégagé des emprunts que Galuppi avait faits au criticisme. Il adressait à Kant le reproche que les philosophes de l'évolution devaient lui faire plus tard, à savoir de ne pas rechercher les origines de la conscience primitive et de s'en tenir à la description de la conscience

actuelle. Il suivait en cela les tendances de son propre esprit, car toute philosophie du fait doit se transformer tôt ou tard en une philosophie du devenir ou de l'évolution; mais il subissait de plus sans doute l'influence de Borelli, qui dès 1825 (sous le pseudonyme de P. Lallebasque) avait devancé Herbert Spencer en étudiant la genèse de la pensée du point de vue physiologique.

En somme, pendant toute la seconde moitié du XVIIIe siècle et le premier tiers du XIXe, ce qu'il y avait eu de penseurs en Italie avait procédé de Locke ou de Condillac, et d'importants accroissements étaient venus enrichir en ce pays la philosophie de l'expérience, notamment en ce qui concerne l'économie et la politique. L'influence de Kant, déjà considérable chez Galuppi, dominante chez Testa et chez Colecchi, disciple de Galluppi, prépondérante enfin dans tout le midi de la péninsule, semblait devoir vers 1825 non pas arrêter ce penchant vers le sensualisme, mais le fortifier plutôt, en invitant pour ainsi dire les empiriques à démontrer la genèse des idées *a priori*, fondement du système kantien. Que si cette solution, qui était, comme on vient de le voir, en germe dans les ouvrages de Vincenzo de Grazia et de Borrelli, n'était pas mûre encore, la critique de Kant eût certainement enfanté là comme ailleurs de nouveaux systèmes métaphysiques qui n'eussent pas manqué un jour ou l'autre de servir aux progrès de la philosophie. Mais il n'en devait pas aller ainsi. Jusque-là, la spéculation avait eu un caractère laïque et moderne. Les prêtres mêmes qui s'y étaient mêlés ne s'étaient montrés soucieux que des intérêts de la science. En ce moment, deux prêtres, nourris de scolastique, mais par malheur armés, comme prêtres et patriotes, d'un double charme bien fait pour fasciner les Italiens, Rosmini et Gioberti, entrent successivement en scène et viennent jeter dans les esprits une agitation profonde [1], utile peut-être au point de vue politique, certainement stérile pour la science. Le comte Mamiani, d'abord tout entier à l'influence de Romagnosi, converti ensuite, et qui dans son séjour en France avait appris de Cousin comment on fonde un enseignement d'Etat, se chargea d'organiser le mouvement créé par eux [2]. Je me demande ce que ces trois

1. Sur l'enthousiasme excité par Gioberti sur les esprits les plus indépendants, voir *La filosofia contemporanea* de Fiorentino, p. 10 et 11 : « Quel movimento era piu politico che speculativo. » M. Fiorentino attribue une plus grande valeur scientifique à Rosmini qu'à Gioberti. Nous laissons aux professeurs de théologie le soin d'apprécier les mérites de ces deux écrivains.

2. Il fut ministre de l'instruction publique en 1860. Mais il a exercé longtemps auparavant une influence considérable comme chef du parti ministériel dans le Parlement. Il est aujourd'hui sénateur, conseiller d'État et membre du conseil supérieur de l'Instruction publique.

hommes de talent ont fait pour la science et quelle vérité positive, hors de contestation, ils ont découverte. Ils ont restauré l'ontologisme et le platonisme ; ils ont cru ensevelir Kant sous leurs réfutations accumulées ; l'ontologisme et les archétypes en sont-ils moins morts ? Kant en est-il moins vivant ? Maintenant que la fièvre du *Rinnovamento* est tombée et que l'Italie est faite, si l'on cherche (en dehors de la sphère des intérêts politiques) quels résultats cette longue période d'agitation laisse après elle, on trouve, comme résultats positifs, les études de Mamiani et de Spaventa sur la Renaissance, où l'Italie a pris conscience d'elle-même en tant que nation pensante ; comme résultats négatifs, un discrédit irrémédiable jeté sur la métaphysique, et une impopularité croissante attachée à l'idéalisme et à la religion, malheureusement associés dans cette entreprise de propagande philosophique et politique à la fois. Quant à la philosophie de l'expérience, si longtemps traitée comme une doctrine perverse, presque anti-nationale, elle a recueilli dans la lutte des sympathies aussi vives que les haines qu'elle inspirait. Un polémiste éloquent, Ausonio Franchi, prêtre d'abord lui aussi, mais passé corps et âme dans le camp contraire, s'est fait son défenseur, et, aux applaudissements du grand public, devenu juge du débat, il a porté des coups hardis à la doctrine de l'absolu. Ferrari est mort récemment dans sa patrie, entouré de respect et d'admiration. Et, après un instant d'engouement pour la métaphysique de Schelling et de Hegel, c'est la gauche hégélienne et le naturalisme historique qui ont le plus de représentants en Italie. Nicola Marselli et Pasquale Villari ont appliqué le positivisme à l'histoire. A Franchi, à Marselli, à Villari, ajoutez quelques économistes plus ou moins attachés à l'observation des faits ; voilà ceux qui, avec les philosophes physiciens, biologistes ou zoologistes dont nous parlerons tout à l'heure, sont l'objet de l'attention du public italien, ceux sur lesquels les idéalistes tempérés eux-mêmes comptent peut-être en secret pour jeter quelque lustre sur la philosophie italienne aux yeux de l'étranger. Quant à la chimère d'une philosophie nationale, exclusivement italienne, que Rosmini, Gioberti et Mamiani ont fait briller aux yeux de leurs compatriotes comme pour leur ôter tout sang-froid, elle s'est évanouie dès qu'on a compris que la pensée italienne ne pouvait subsister et s'accroître qu'en s'alimentant dans le grand courant d'idées qui circule en Europe. La muraille que les idéalistes avaient laborieusement construite est renversée, et, grâce aux partisans de l'expérience, l'Italie est entrée pour la philosophie comme pour le reste dans le concert européen.

II

Il nous semble que les spéculations métaphysiques d'un certain genre veulent pour prendre leur essor un milieu confiné où les âmes tranquilles puissent se soustraire aux sollicitations des besoins économiques et sociaux : chez les nations modernes, qui vivent de commerce et d'industrie et sont dans la nécessité de pourvoir elles-mêmes à une organisation politique de plus en plus complexe, ceux qui pensent doivent être au contraire incessamment sollicités de fournir à l'action des règles positives puisées dans l'observation des faits. C'est ce qui explique à notre sens le retour de fortune qu'ont de toutes parts en Europe les recherches psychologiques fondées sur l'observation ; on a besoin d'elles pour résoudre une multitude de difficultés pratiques. En Italie, nous venons de voir que l'urgence de telles solutions a maintenu les sciences morales et politiques assez près des faits, tandis que la philosophie planait dans la région des idées. C'est à l'histoire et à l'économie politique que la pensée italienne doit de ne point s'être tout à fait égarée à la poursuite des archétypes; c'est par l'histoire et l'économie qu'elle recommence à toucher terre et reprend possession de la réalité. Mais les sciences naturelles exercent en ce sens une influence plus décisive encore : elles imposent aux esprits certaines allures incompatibles avec les grands coups d'ailes que nécessite la recherche de l'absolu. A peine l'Italie a-t-elle commencé à compter de nouveau quelques grands physiciens et naturalistes, voici qu'elle revient aussi à son point de vue du XVIIIe siècle et rentre dans la voie où elle avait suivi jadis l'Angleterre et la France.

Nous n'avions dessein que de placer les analyses qui vont suivre dans leur cadre naturel ; il nous suffira de mentionner à côté de chacun des travaux que nous allons examiner les œuvres analogues qui ont paru récemment de l'autre côté des Alpes. Si l'on forme une première catégorie des publications où la nature est envisagée dans son ensemble et où la méthode philosophique elle-même est étudiée, nous rencontrons celles de Moleschott, que nous n'avons pas besoin de caractériser, parce qu'elles sont connues de tous, celles de Mantegazza, dont nos lecteurs ont eu sous les yeux un échantillon, celles d'Angiulli, que nous leur avons présentées ici même, et celles de Roberto Ardigò.

Le livre qui contient les idées de cet éminent penseur sur l'univers et les rapports possibles de l'esprit humain avec les choses paraît au premier abord consacré à un sujet plus restreint ; il est

intitulé *la Formation naturelle dans le fait du système solaire.* Au fond, c'est une cosmologie, et le système solaire, qui occupe le premier plan pendant toute l'exposition, n'est en réalité qu'un exemple très-développé, qui n'exclut pas la citation d'autres exemples quand l'auteur en a besoin pour sa thèse très-générale. Quatre *observations* sur le système solaire forment quatre chapitres étendus (de l'existence, de la naissance, de la mort du système solaire, enfin de l'ordre qui y règne); les commentaires accompagnent la description d'une manière en apparence capricieuse, mais en réalité suffisamment méthodique. Ardigò médite de présenter au public un grand ouvrage en plusieurs volumes sous le titre : *la Formation historique des idées vulgaires de Dieu et de l'âme ;* celui-ci serait le second dans la série. C'est, dit-il, le manque de temps, c'est aussi le hasard d'une occasion inespérée qui l'a engagé à donner ce recueil de réflexions et de faits tel qu'il s'est trouvé dans ses papiers, c'est-à-dire assez informe et mal digéré comme plan. Mais on trouvera, à la lecture, que la libre marche de cette exposition est un charme de plus, parce qu'elle n'enlève rien à la netteté de la pensée et à la fermeté du style, parfois un peu abrupt, mais toujours plein et d'une solidité métallique. Peu de livres font autant penser. Nous chercherons à en extraire la doctrine, laissant au second plan les exemples, comme il convient à une exposition succincte, seule possible ici.

On va voir par cette exposition que la métaphysique n'est pas plus proscrite en définitive par Ardigò que par Angiulli *en tant que recherche ;* et que ni l'un ni l'autre ne s'interdisent la spéculation sur les principes de l'être et de la pensée. Ils y sont d'autant moins obligés que leurs solutions sur ces questions sont positives, c'est-à-dire excluent l'intervention de l'absolu, ce qui fait rentrer chacune d'elles dans un groupe de faits naturels, soit psychologiques, soit mécaniques. Par là, le positivisme italien diffère beaucoup du positivisme français et du positivisme anglais, qui relèguent la solution des problèmes métaphysiques dans la région de l'inconnaissable et s'interdisent par là même de les agiter. Cette remarque faite, nous laissons la parole à l'auteur, dont nous ne faisons qu'interpréter et commenter çà et là la pensée.

Tout ce qui est n'existe pour nous qu'à la condition de se séparer des autres êtres par certains caractères propres. C'est la différence, la distinction qui constitue l'être des choses. Ainsi l'embryon d'un être vivant quelconque commence par être semblable à la masse de matière organique où il prend naissance ; il s'en dégage peu à peu en se différenciant de ce qui l'entoure. Il en est de même d'une idée dans un esprit, d'une nation dans un groupe ethnique, et, à l'autre

extrémité de l'échelle des êtres, d'un astre ou d'un système sidéral au sein d'une nébuleuse.

Un être qui se manifeste à nous pour la première fois se distingue des existences qui l'environnent. Ardigò n'ajoute pas qu'il doit subir en même temps d'autres différenciations intestines, chacune de ses parties devenant nécessairement distincte des autres. Mais cela est impliqué dans la formule générale. Chaque partie en effet a autant de droits que le tout à porter le nom d'être ; elle est un tout par rapport à ses éléments composants, comme le tout où elle figure est partie par rapport à un ensemble plus vaste. Par conséquent, chaque partie se distingue à mesure qu'elle se forme, et ainsi la loi du devenir par la distinction ou la différenciation croissante est une loi absolument générale ou universelle.

On voit dès l'abord que cette pensée est l'idée maîtresse du système de Spencer : elle n'en paraît être qu'un abrégé ; mais il y a lieu de se demander si cette abréviation n'omet pas des parties essentielles de la formule plus explicite du philosophe anglais. Celui-ci avait cru d'abord que l'évolution n'est qu'une différenciation ; plus tard, il a remarqué que certaines différenciations se produisent en sens inverse de l'évolution, c'est-à-dire qu'un être se dissout quand ses parties se distinguent les unes des autres d'une certaine manière : ainsi quand la maladie entraîne des différences nouvelles dans le corps organisé, abcès, tumeurs, décomposition du sang ; ainsi quand les banqueroutes, les grèves, les révoltes viennent apporter de nouvelles différences dans la structure d'un corps social. A cette première caractéristique de l'évolution, Spencer en a donc joint une autre : à savoir l'aspect de plus en plus défini de la formation nouvelle, résultant d'un certain mode de groupement de ses parties qu'il appelle l'*ordre*. L'être évolue et s'accroît lorsque ses parties se disposent dans des rapports simples et lui procurent ainsi une unité supérieure. Ardigò a sans doute pensé que dans les cas cités par Spencer la formule générale suffisait, parce que ces sortes de différenciations en sens inverse de l'évolution tendent à abolir la distinction qui sépare des autres l'être où elles se produisent. La désorganisation des tissus et la décomposition des liquides d'un organisme ont pour dernier terme la mort, par laquelle la distinction du corps organisé d'avec les corps inorganiques est abolie, et une société qui se désagrège par les crises commerciales et politiques violentes retourne par là à un état indistinct qui entraîne une absorption par les corps sociaux environnants, à moins que de nouvelles individualités ne recommencent à se dégager de ses débris. Peut-être a-t-il cru que le mot *défini* n'offrait pas un sens bien différent du mot *distinct*. Il

y avait place sur ce point à une discussion intéressante. Pourquoi M. Ardigò n'a-t-il pas jugé à propos d'entrer dans ce débat, qui s'est sans aucun doute agité dans son esprit? C'est ce que nous ignorons. Peut-être est-il plus préoccupé d'achever sa construction du monde d'après le plan original qu'il a conçu, que de l'harmonie avec les constructions analogues qui s'élèvent en ce moment en Angleterre et en Allemagne. Espérons que son livre sur la théorie du distinct, que le hasard des circonstances a seul fait passer après celui-ci, marquera les différences par lesquelles ce système *se distingue* des autres et en donne la raison.

Quoi qu'il en soit, le devenir des choses réside tout entier, suivant Ardigò, dans le passage incessant de l'indistinct au distinct, et du distinct à l'indistinct. La distinction se manifeste à nous de deux façons : dans l'espace, la distinction porte sur la matière, elle produit des formes ou des figures nouvelles; dans le temps, la distinction porte sur la force, elle produit des phases, un rhythme spécial. Or il est de la plus haute importance de considérer ces distinctions comme subjectives, sinon comme arbitraires (puisque rien n'existe que par elles), c'est-à-dire d'y voir des divisions opérées par notre esprit sur un champ continu, qui reste tel en lui-même après ces divisions comme avant. « Pour nous représenter en une pensée distincte la matière distincte, nous sommes forcés de fixer l'attention sur des points placés à une certaine distance l'un de l'autre et de négliger les espaces intermédiaires continus de la ligne qui les joint. Mais on ne les nie pas pour cela. Et, de même, pour nous représenter en une pensée distincte la force distincte, nous fixons des points distants dans la succession continue du temps, négligeant, mais sans la nier, la continuité qui unit en réalité ces points mêmes. » Quelle que soit la grandeur, quelle que soit la petitesse des intervalles ainsi déterminés, on y peut toujours déterminer des intervalles nouveaux, l'extrêmement petit comportant autant de divisions que l'extrêmement grand. La continuité du champ divisible n'est en aucune façon rompue par les divisions, qui sont idéales. Cela revient à dire que l'unité du continu, soit dans la matière, soit dans la force, soit dans l'espace, soit dans le temps, survit à toutes les distinctions, parce que l'esprit peut toujours, par un nouveau travail, y opérer des distinctions nouvelles. Quelle est la nature de ce continu, de cette unité fondamentale? Il n'y a pas de réponse à ces questions ; expliquer, c'est distinguer : quand on veut expliquer le continu, on le supprime en le déterminant : seulement son existence s'impose comme la condition préalable de toute pensée.

La portée de ces énonciations abstraites est considérable; il en ré-

sulte que l'intervention d'aucun agent extérieur n'est nécessaire pour expliquer l'action à distance d'une partie de la matière sur une autre, pas plus que la liaison d'un moment de la force avec un autre moment. Le plein, la réalité continue fonde la solidarité de toutes les parties de la matière, comme l'homogénéité de tous les instants successifs où la force se déploie. Donc, 1° il n'est pas besoin de recourir à des hypothèses plus ou moins embarrassées pour expliquer l'action réciproque des monades. Ou plutôt, il n'y a pas de monades au sens de Leibnitz, parce que ce qui est primordial dans le monde, ce de quoi les choses sont faites, ce ne sont pas des *distincts*, à plus forte raison des distincts doués d'attributs aussi hautement différenciés que les monades ; c'est l'indistinct, point de départ de toute existence. Les unités élémentaires, ou considérées par nous comme étant telles, ne sont que des dérivés ultérieurs du fond substantiel de l'être; et elles restent liées les unes avec les autres par ce fond même, sans qu'on soit obligé d'imaginer en elles ou ailleurs une pensée qui les mette en communication. 2° De plus, il n'est pas besoin de concevoir une efficace particulière destinée à expliquer la durée du monde; d'un intervalle à l'autre de sa durée, le monde n'est pas en quelque sorte suspendu dans le vide; en d'autres termes, il ne recommence pas à exister à chaque fois que les divisions infiniment petites du temps finissent et recommencent elles-mêmes. Le continu de la force unit ensemble les moments successifs de l'univers, comme le continu de la matière en joint les espaces distants. La grandeur de l'intervalle n'y fait rien; car, qu'on y songe, la difficulté est aussi grande à expliquer l'action réciproque des parties d'un atome les unes sur les autres que l'action réciproque de deux systèmes sidéraux, et on conçoit sans plus de peine la continuité des effets entre un mouvement quelconque, pris au sein de la nébuleuse primitive, et l'oscillation d'une feuille sur un arbre, que la liaison qui unit entre eux les différents moments de l'oscillation d'une molécule d'éther. Rien de tout cela ne s'explique sans le continu sous-jacent, et au contraire, son existence admise (comment la nier, puisque tout distinct suppose un indistinct primitif?), ces questions, qui ont fait le désespoir des métaphysiciens, sont du même coup résolues.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, il n'y a donc point de différence entre notre pensée et les choses? Le monde est-il donc fait de la même matière que celle dont est faite notre pensée du monde, et la force en tant que conçue est-elle donc la même que la force en tant que réelle? Bref, notre esprit absorbe donc la nature jusqu'en son fond? N'y a-t-il rien au delà? — Cette identité de la pensée et de l'être est résolûment affirmée par M. Ardigò. La matière et la force,

c'est simplement et rigoureusement le multiple et le successif. Or, l'un et l'autre sont inhérents à la pensée. Il ne faut pas croire que l'esprit soit un et identique, d'une part, que d'autre part il y ait en face de lui la matière multiple et successive, et que la connaissance consiste dans un contact superficiel de l'un avec l'autre. Que peut-on savoir en effet du monde autre chose que ce qui est donné par la pensée? A-t-on un moyen de sortir de la pensée pour aller vérifier dans les choses la conformité de nos conceptions avec leur objet? Force nous est donc d'admettre que l'esprit renferme en lui-même cette multiplicité et cette succession qu'il attribue à la nature et à la force; qu'il est lui-même multiple et successif. C'est qu'en effet il est *nature* lui aussi et fait partie du monde tel qu'il se le représente : il n'est pas surprenant qu'il se rattache en tant que distinct à l'indistinct universel, c'est-à-dire qu'il soit un fragment détaché du double continu qui fait le fond des choses.

A notre avis, rien n'est plus curieux que de voir une doctrine, qui passerait facilement tout d'abord pour un matérialisme absolu, se résoudre ainsi en un idéalisme absolu. On est tenté dé demander à l'auteur comment il explique avec cette doctrine les figures décrites dans l'espace réel et les périodes marquées dans le temps réel par la matière et par la force; bref, les combinaisons infiniment variées d'où résultent les corps et les faits particuliers. Mais on prévoit sa réponse. Ces déterminations spéciales, dirait-il, proviennent tout simplement des choses mêmes qu'elles constituent; il n'est pas question en effet de l'esprit en général et de la pensée indéterminée; il s'agit de l'esprit de tel homme et de telle pensée particulière, lesquels se trouvent à un moment donné, en un point donné, dans un état particulier, en raison des évènements antérieurs et des conditions actuelles du milieu. C'est pour cet esprit, pour le vôtre, pour le mien, que l'univers doit se représenter comme une série de mouvements et un ensemble de points au delà desquels il n'y a rien à chercher, parce qu'il n'y a rien du tout, rien que la possibilité indéfinie de nouvelles déterminations figurées et successives, de nouveaux corps et de nouveaux évènements. Doctrine étonnante et séduisante! L'univers est réel et idéal à la fois; il est réel, je veux dire connu dans son fond et tel qu'il est, parce qu'il n'a pas d'autre fond que les deux grandes catégories sous lesquelles il se manifeste à nous. Supposez le contraire : mettez derrière l'étendue et la force une substance inaccessible; aussitôt vous frappez d'illusion le monde et la connaissance; nous ne saisissons plus que l'ombre de l'être et la surface des choses. Il est donc plus sage, quoique plus hardi en apparence, de reconnaître que nous sommes ce que nous pensons et que l'être de l'objet se con-

tinue dans l'esprit, comme le mouvement qui va de l'un à l'autre [1].

Ainsi la matière et la force, ou l'espace et le temps, distinctions fondamentales opérées par l'esprit sur un même champ indistinct, distinctions sur lesquelles peuvent se décrire une multitude d'autres distinctions à l'infini, voilà tout l'être, et voilà toute la pensée. Ces deux modes premiers de l'existence sont inséparables. Il est absurde d'imaginer, comme l'ont fait les anciens, une matière nue, simple possibilité d'existence, sur laquelle ne s'exerce aucune force et qui soit réduite à l'extension. Cela suppose qu'à un moment la force est ajoutée par accident ou par miracle à la matière inerte, hypothèse insoutenable. Dans chaque point de la matière, il y a à tout instant des forces en direction et en grandeur déterminées. Il est également absurde d'imaginer la force sans un point d'application qui la définisse. Mais ce n'est pas une raison pour croire que l'on peut déduire, comme l'ont fait Spencer et Bence Jones, la matière de la force ou la force de la matière. L'une n'est pas primitive par rapport à l'autre. Toutes deux dérivent, comme on l'a dit, d'un même indistinct, ou continu, en qui elles ont leur liaison, et qui est infini, parce qu'il est le champ même où peuvent s'opérer sans limite toutes les distinctions ultérieures.

« Or si, comme on l'a démontré précédemment, le distinct de la matière implique le continu dans la coexistence ou dans l'espace, et le distinct de la force, le continu dans la succession ou dans le temps, et si, dans la réalité, la matière et la force coïncident, il en résulte qu'un réel quelconque se trouvera à la fois et sur le continu de l'espace et sur celui du temps, et pourra être représenté par un point d'intersection de deux lignes qui se rencontrent. Mettons l'une, représentant le premier de ces continus, dans le sens de la largeur de cette feuille; mettons l'autre, qui représente le second, dans le sens de la longueur. Je dis que ces deux lignes se prolongent indéfiniment. » Toute la nature dans son évolution passée concourt donc à expliquer l'état d'un point quelconque de la matière à un moment donné. C'est en cela que consiste le caractère *naturel* (naturalità) d'un fait. C'est cela qui fait son individualité par rapport à tous les autres et lui communique une raison ou une cause suffisante. Si un fait n'est point tel qu'il puisse figurer au sommet d'un angle ayant ces deux lignes pour côtés, il n'est point réel, il n'y a point de place pour lui dans la

1. Il serait nécessaire, pour bien comprendre cette doctrine, de la rapprocher de la théorie de l'extériorité présentée par Ardigò, dans sa *Psychologie*. Le moi et le non-moi sont deux distincts qui se dégagent simultanément d'un indistinct antérieur où le sujet et l'objet sont confondus. Cf. la *Revue philosophique*, vol. III, p. 534.

nature. En sorte qu'aucun fait n'est naturel que par sa liaison avec toute la nature; tout conspire, parce que tout repose sur le même continu de matière et de force.

Tels sont les principes. M. Ardigò ne recule devant aucune de leurs conséquences. Il les déroule avec un accent qui rappelle celui de Lucrèce. Quand on pense que l'écrivain à qui nous empruntons ces conceptions est un Italien, on ne peut s'empêcher de s'étonner qu'Hæckel ait dénié aux races latines la faculté de concevoir la « création naturelle ». Spencer est timide à côté de notre auteur.

Si les deux lignes dont nous venons de parler, c'est-à-dire les deux séries de formes et d'évènements que l'on est forcé de parcourir pour rendre raison d'une existence quelconque, se prolongent à l'infini, il est évident qu'il n'y a point de place pour l'intervention d'une action créatrice. Pour bien comprendre cette vérité, il faut se mettre en présence de la nébuleuse immense d'où le système solaire est sorti par voie de distinctions progressives. On l'appelle primitive, et c'est d'elle qu'on part pour expliquer la formation de notre système. Mais c'est un *premier* tout relatif. Quelle raison y aurait-il de s'arrêter à lui? La nébuleuse même a besoin d'être expliquée et ne peut l'être que par les formes et les mouvements antérieurs de la matière cosmique dont elle est composée. Sa grandeur disproportionnée ne change rien à cette condition; par rapport à l'espace infini, elle n'occupe qu'un point. Elle n'a pu se produire que grâce à certaines relations qu'elle a soutenues avec le milieu sans bornes où elle s'est produite. Le phénomène est de même ordre que la formation d'une goutte de rosée dans une atmosphère chargée de vapeurs. Cette formation de la nébuleuse, la condensation de matière qui lui a donné naissance, le mouvement qu'elle n'a pas tardé à manifester, toute la série des phénomènes par lesquels a été préparé dans son sein l'état actuel du monde, tout cela s'explique par les forces déterminées inhérentes aux molécules de matière qui la composaient. La conception d'une matière non déterminée à tel mouvement plutôt qu'à tel autre, d'une matière ayant perdu sa spontanéité, est une abstraction; on a considéré comme accidentelles toutes les qualités sous lesquelles la matière se manifeste *successivement* à nous, et on n'a conservé que celle qui accompagne *toujours* toutes les autres, à savoir la multiplicité des parties; mais cet artifice logique ne doit pas nous faire illusion. Dans la réalité, comme dans la pensée rendue à son exercice régulier, la matière est tellement inséparable de la force, que la chimie et la physique n'ont plus d'autre moyen de caractériser chaque élément matériel que par les modes de mouvement qui leur sont propres.

Donc, pas de création ; le monde s'est réellement fait tout seul. D'ailleurs, ceux qui recourent à une intervention isolée, à un *fiat* prononcé une fois, ne s'aperçoivent pas qu'ils abandonnent ensuite le monde à son incapacité native de vivre et de durer. Plus conséquents avec eux-mêmes sont les partisans de la création continuée. Mais nous avons vu que le monde n'est pas anéanti et recréé à chaque moment, que les instants successifs où la force développe ses effets ne sont que des distinctions décrites par nous sur un fond absolument continu. Or ce continu, qui garantit en quelque sorte au monde actuel une durée permanente, se prolonge en tant que tel dans toutes les directions à l'infini; il n'y a pas dans son tissu d'hiatus ouvert, et la loi de notre esprit, qui n'est qu'une conséquence de sa solidarité avec le reste des existences (lui, aussi, fait partie de la nature des choses), la loi de notre esprit est la même, qu'on l'applique au passage dans l'instant présent d'un phénomène à un autre, ou bien à un passage semblable, qui aurait eu lieu il y a des milliards d'années.

Et, de même que ce monde ou le système solaire a eu un commencement naturel, il aura une fin naturelle. Tout distinct doit tôt ou tard retourner à l'indistinct. Formé par une individualisation partielle de la force et de la matière répandues dans l'univers à l'état diffus, il doit de nouveau être absorbé dans le sein de cette masse sans bornes, quand la force qui l'anime sera épuisée et la matière qui le compose, dissoute. Etant donné en effet un tout quelconque, il est inévitable qu'à un moment de sa durée il ne reçoive du milieu qui l'environne moins de force qu'il ne lui en communique, et que, l'équilibre étant ainsi rompu à son détriment, il ne tende à se confondre avec ce milieu. En ce qui concerne notre système, le passé du satellite de la terre est un avertissement pour la terre elle-même, déjà considérablement refroidie, et les destinées du soleil ne seront pas autres que celles de la terre, puisque le soleil est absolument semblable à chacune des planètes, sauf sous le rapport de sa position centrale. Du reste, le système tout entier est en marche, d'autres systèmes sont en marche vers lui; son isolement relatif cessera donc, et à ce moment il sera inévitablement déconcerté dans ses mouvements et ruiné dans sa structure. Seulement, comme nous le verrons tout à l'heure, sa fin sera le signal d'une renaissance.

La Providence n'est pas plus nécessaire pour expliquer l'ordre du monde que ne l'est la création pour en expliquer l'origine. L'argument des causes finales est l'illusion d'intelligences limitées à un horizon étroit et qui, dans le coin de l'univers qu'elles habitent, s'imaginent être le centre du tout. Il est certain que tout être qui

existe a trouvé des conditions favorables à son existence; mais cette observation perd la signification qu'on lui attribue pour l'homme, par le fait même qu'elle s'applique aussi bien aux autres êtres. Le Plésiosaure aurait pu se tenir le même langage que l'homme; car, dans la nature telle qu'elle s'étendait autour de lui, tout était disposé pour lui assurer non-seulement l'existence, mais l'empire. Un jour devait venir cependant où, le milieu ayant changé, sa sécurité serait menacée, et bientôt son existence comme espèce supprimée à jamais; ainsi de l'homme, ainsi de la bulle d'air produite sur l'eau par la chute d'une goutte de pluie. L'ordre est la condition de toute manifestation du réel; l'atome n'existe que grâce à une structure régulière et à un équilibre de ses éléments mécaniques. Le chaos absolu n'est pas donné; c'est encore une conception abstraite, comme celle de la matière sans forces. Chaque individualité ou unité distincte résulte non de l'indistinct pur, mais d'une autre unité, seulement moins distincte qu'elle. Et ainsi de suite. Que l'on remonte aussi haut que l'on voudra, on trouvera toujours la matière dans un état déterminé, et se préparant par l'établissement d'un ordre quelconque à l'établissement d'un ordre supérieur.

De là le progrès. C'est une des questions les plus émouvantes posées par la philosophie de l'évolution que celle de savoir si le progrès est infini, c'est-à-dire si, à chaque destruction d'un ensemble organisé, d'un monde par exemple, tout n'est pas à recommencer. On conçoit en effet que l'évolution puisse produire incessamment en chaque partie de l'univers des agrégats immenses et de durée considérable, sans prendre soin pour ainsi dire de préserver les résultats obtenus d'une entière destruction. L'univers serait ainsi le théâtre de créations magnifiques, mais sans but, et les mondes s'édifieraient continuellement, comme les vagues de la mer, pour s'écrouler ensuite. L'ordre serait dans le détail; il ne serait pas dans l'ensemble. Ardigò semble plus affirmatif sur ce point que ne l'a été Spencer. Il croit que les débris d'une existence distincte une fois produite servent toujours à la formation d'une existence plus distincte. La prodigalité insouciante de la nature n'a pas d'autre cause que son infinie fécondité; en somme, rien n'est perdu, rien n'est absolument gaspillé dans la « formation naturelle » : les grandes destructions préparent toujours un terrain favorable à des constructions plus grandes encore. « Ainsi, si ceux d'aujourd'hui louent le jour d'aujourd'hui et se plaignent du jour de demain qui va les détruire, comme si demain devait être une dégénérescence et rien de plus, la nature sera dédommagée de ce blâme immérité, parce que ceux qui verront le jour de demain loueront le jour de demain. Et elle aura à la fin

des louanges pour tous les temps et pour toutes ses œuvres. »

L'univers ainsi conçu semble gouverné par une nécessité inflexible. Ardigò réclame pour sa conception de la nature, avec l'avantage de l'optimisme, la possibilité de la contingence. Certes, dit-il, si les antécédents de chaque phénomène formaient une série finie d'évènements invariables, le phénomène actuel serait fatalement déterminé. Mais, s'il peut en être ainsi dans une hypothèse mathématique, il n'en est pas ainsi dans le monde réel, où tout change, où aucune combinaison de formes et d'évènements ne ressemble à celle qui l'a précédée, où enfin le nombre des combinaisons antécédentes et concomitantes d'où sort chaque existence nouvelle est à la lettre infini. On ne saurait donc prévoir d'une manière rigoureuse le cours des évènements. On le pourrait dans un groupe de phénomènes que l'on aurait isolé du reste de la nature, si une telle séparation était réalisable; on y réussit approximativement là où l'homme a réalisé approximativement cette condition, comme dans les préparations des laboratoires et dans les entreprises ordinaires de la vie; mais on ne peut jamais exclure absolument l'imprévu, parce qu'il faut toujours compter avec l'univers, où des influences dont nous ne disposons pas se croisent et s'entrecroisent à l'infini, toujours prêtes à se jeter à la traverse de nos combinaisons. — On peut donc dire du système Ardigò que c'est un mécanisme où le monde sans Dieu est gouverné pour le mieux par le hasard.

Beaucoup d'idées solidement établies dans les esprits sont combattues par les hardies conceptions de notre auteur, entre autres la distinction vulgaire entre les êtres inanimés et les êtres animés. Il ne nie pas qu'il y ait une différence ; mais il soutient que cette différence porte seulement sur le degré d'individualité et de distinction auquel se sont élevés les êtres vivants, degré que n'ont pas atteint les autres. Un astre est une formation naturelle soumise aux mêmes lois *générales* qu'un insecte ou une plante; de là sa naissance naturelle, son organisation naturelle, sa mort naturelle : il n'est pas plus besoin de recourir à un acte spécial, extérieur pour expliquer ces phénomènes que pour expliquer la naissance, le développement et la mort d'un animal quelconque, d'une abeille ou d'une poule. C'est encore une idée généralement admise, quoique moins chère à notre époque qu'à l'antiquité, que le caractère exceptionnel et unique de la terre, du soleil, du système tout entier dont notre globe fait partie : les anciens y voyaient autant de dieux. Le point de vue d'Ardigò veut qu'on classe les astres suivant leurs ressemblances et leurs différences, à la façon des plantes ou des animaux; car, dit-il, il y a peut-être plus de soleils au ciel que de feuilles sur la terre. Dès lors,

il n'y a plus aucune raison pour attribuer à ces existences, malgré leur volume, une immortalité, une incorruptibilité que nulle existence n'a reçue en partage; leurs destinées sont les mêmes que celles de tout le reste des êtres. Par conséquent, l'origine du monde n'a rien de mystérieux, et aucun prodige ne signalera sa fin.

Nous ne voulons pas entrer dans la partie spéciale de l'ouvrage; beaucoup de démonstrations précises, empruntées aux découvertes les plus récentes de l'astronomie et de la physique, y fixeront l'attention du lecteur, pourvu qu'il soit quelque peu au courant de ces découvertes; au besoin même, il pourra sur ce point prendre d'Ardigò pour introducteur et pour guide. Nous préfèrerions, si nous en avions le loisir, rapporter quelques pages brillantes où, quittant tout à coup le langage du savant, il s'élève sans effort à l'éloquence ou à la poésie. Çà et là se montre une ironie large. Parmi ces passages, le discours du Plésiosaure mériterait d'être cité tout au long. Ce que nous avons cherché surtout, ce sont les vues générales, les aperçus ayant trait à la conception du monde, nouvelle à coup sûr, même après Spencer, qui se dégage de cette étude.

Certes, il n'est pas d'un esprit médiocre, ce livre où la pensée se joue de l'immensité des espaces et de l'infinité des temps, où le système solaire est sans cesse présent aux yeux de l'auteur comme une partie infime et indéfiniment répétée d'un tout plus vaste, où l'unité de la nature et la solidarité des existences qui la composent, quelque éloignées qu'elles soient dans le temps et dans l'espace, forment un fonds continu de grandes vérités qui soutiennent les défaillances de détail. A partir du moment où de telles productions naissent dans un pays et y sont goûtées, ce serait un dommage pour les autres nations de ne pas s'enquérir soigneusement du mouvement d'idées qui s'y fait. Nous verrons bientôt que la *formation naturelle* n'est pas la seule œuvre intéressante de philosophie que l'Italie ait enfantée dans ces dernières années, bien qu'elle soit à notre avis — toutes réserves faites sur le fond — la plus digne de remarque.

A. Espinas.

(*A suivre.*)

LA
LOGIQUE DE LA SCIENCE

DEUXIÈME PARTIE [1]

Comment rendre nos idées claires

I

Pour peu qu'on ait ouvert un traité moderne sur la logique telle qu'on l'enseigne d'ordinaire, on se rappellera sans doute qu'on y divise les conceptions en claires et en obscures, en distinctes et en confuses. Ces divisions se rencontrent dans les livres depuis près de deux siècles, sans progrès et sans changement, et les logiciens les mettent généralement au nombre des perles de la science.

On définit idée claire une idée saisie de telle sorte qu'elle sera reconnue partout où on la rencontrera, de sorte que nulle ne sera prise pour elle. A défaut de cette clarté, l'idée est dite obscure.

Voici là un assez joli morceau de terminologie philosophique. Pourtant, puisque c'était la clarté que définissaient les logiciens, on souhaiterait qu'ils eussent fait leur définition un peu plus claire. Ne jamais manquer de reconnaître une idée sous quelque forme qu'elle se dérobe et dans aucune circonstance, n'en prendre aucune autre pour elle, impliquerait à coup sûr une puissance et une clarté d'esprit si prodigieuses, qu'elles ne se rencontrent que rarement. D'autre part, le simple fait de connaître une idée assez pour s'être familiarisé avec elle, au point de ne pas hésiter à la reconnaître dans les circonstances ordinaires, semble mériter à peine d'être nommé une claire compréhension. Ce n'est après tout qu'un sentiment subjectif de possession qui peut être entièrement erroné. Toutefois, je tiens qu'en parlant de clarté les logiciens n'entendent rien de plus qu'une familiarité de ce genre avec une idée, puisqu'ils n'accordent pas une

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*, décembre 1878.

bien grande valeur à cette qualité prise en elle-même, car elle doit être complétée par une autre, celle d'être distincte.

Une idée est dite distincte quand elle ne comprend rien qui ne soit clair : ce sont là des termes techniques. La compréhension d'une idée dépend pour les logiciens de ce que contient sa définition. Ainsi, suivant eux, une idée est comprise *distinctement* lorsqu'on peut en donner une définition précise en termes abstraits. Les logiciens de profession en restent là, et je n'aurais point fatigué le lecteur de ce qu'ils ont à dire, si ce n'était un exemple frappant de la façon dont ils ont sommeillé dans des siècles d'activité intellectuelle, insoucieux des ressources de la pensée moderne, et ne songeant jamais à en appliquer les enseignements à l'avancement de la logique. Il est aisé de montrer que cette doctrine, suivant laquelle la compréhension parfaite consiste dans l'usage familier d'une idée et dans sa distinction abstraite, a sa place marquée parmi les philosophies depuis longtemps éteintes. Il faut maintenant formuler la méthode qui fait atteindre une clarté de pensée plus parfaite, telle qu'on la voit et qu'on l'admire chez les penseurs de notre temps.

Lorsque Descartes entreprit de reconstruire la philosophie, son premier acte fut de commencer en théorie par le scepticisme et d'écarter la tradition scolastique, qui était de considérer l'autorité comme base première de la vérité. Cela fait, il chercha une source plus naturelle de principes vrais et déclara la trouver dans l'esprit humain. Il passa pour ainsi dire de la méthode d'autorité à la méthode *à priori*, telle qu'elle est décrite dans notre première partie. La perception intérieure devait nous fournir les vérités fondamentales et décider ce qui agréait à la raison. Mais, comme évidemment toutes les idées ne sont pas vraies, il fut conduit à remarquer comme premier caractère de certitude qu'elles devaient être claires. Il n'a jamais songé à distinguer une idée qui paraît claire d'une idée qui est réellement telle. S'en rapportant, comme il le faisait, à l'observation intérieure, même pour connaître les objets extérieurs, pourquoi aurait-il mis en doute le témoignage de sa conscience sur ce qui se passait dans son esprit lui-même? Mais alors il faut supposer que, voyant des hommes qui lui semblaient avoir l'esprit parfaitement clair et positif appuyer sur des principes fondamentaux des opinions opposées, il fut amené à faire un pas de plus et à dire que la clarté des idées ne suffisait pas, mais qu'elles devaient encore être distinctes, c'est-à-dire ne contenir rien qui ne fût clair. Par ces mots, il entendait sans doute, car il ne s'est pas expliqué avec précision, qu'elles doivent être soumises à l'épreuve de la critique dialectique, qu'elles doivent non-seulement sembler claires au premier abord, mais que la dis-

cussion ne doit jamais pouvoir découvrir d'obscurités dans ce qui s'y rattache.

Telle était la distinction faite par Descartes, et l'on voit que cela est en harmonie avec son système philosophique. Sa théorie fut un peu développée par Leibniz. Ce grand et singulier génie est aussi remarquable par ce qui lui a échappé que par ce qu'il a vu. Qu'un mécanisme ne pût fonctionner perpétuellement sans que la force en fût alimentée de quelque façon, c'était là une chose évidente pour lui ; cependant il n'a pas compris que le mécanisme de l'intelligence peut transformer la connaissance, mais non pas la produire, à moins qu'il ne soit alimenté de faits par l'observation. Il oubliait ainsi l'axiome le plus essentiel de la philosophie cartésienne : qu'il est impossible de ne pas accepter les propositions évidentes, qu'elles soient ou non conformes à la logique. Au lieu de considérer le problème de cette façon, il chercha à réduire les premiers principes en formules qu'il est contradictoire de nier, et sembla ne pas apercevoir combien grande était la différence qui le séparait de Descartes. Il revient ainsi au vieux formalisme logique ; les définitions abstraites jouent un grand rôle dans son système. Observant que la méthode de Descartes offrait cet inconvénient qu'il peut nous sembler que nous saisissons clairement des idées en réalité fort confuses, il ne vit naturellement pas d'autre remède que d'exiger une définition abstraite de tout terme important. C'est pourquoi, en discernant entre les idées claires et les idées distinctes, il décrivit ces dernières comme des idées dont la définition ne contient rien qu'on ne saisisse clairement. Tous les ouvrages de logique ont copié ses paroles. Il n'est pas à craindre qu'on se remette jamais à faire trop grand cas de son chimérique projet. Rien de nouveau ne peut s'apprendre par l'analyse des définitions. Néanmoins, ce procédé peut mettre de l'ordre dans nos croyances actuelles, et l'ordre est un élément essentiel dans l'économie de l'intelligence, comme en toute autre chose. Reconnaissons donc que les livres ont eu raison de présenter la familiarité de l'esprit avec une notion comme un premier pas, et sa définition comme un second pas vers sa claire compréhension. Mais, en omettant toute mention d'une perspicacité intellectuelle plus haute, ils ne font que refléter une philosophie rejetée depuis cent ans. La théorie tant admirée des idées claires et des idées distinctes, ce joyau de la logique, est peut-être assez jolie, mais il est grand temps de reléguer au musée des curiosités cet antique bijou et de prendre quelque chose de plus assorti aux mœurs modernes.

La première chose qu'on est en droit de demander à la logique est de nous enseigner à rendre nos idées claires ; c'est un enseignement

fort important, dédaigné par ceux-là seuls qui en ont besoin. Connaître ses idées, savoir bien ce qu'on veut dire, c'est là un solide point de départ pour penser avec largeur et gravité. C'est un art qu'apprennent très-facilement les esprits à conceptions sèches et restreintes, bien plus heureux que ceux qui se débattent désespérément dans un chaos touffu d'idées. Un peuple peut, il est vrai, dans une longue suite de générations, remédier aux inconvénients d'une excessive richesse de langue et à son accompagnement naturel, une vaste et insondable profondeur d'idées. On peut le voir dans l'histoire perfectionner lentement ses formes littéraires, débrouillant à la longue sa métaphysique, et grâce à une infatigable patience, qu'il a souvent comme dédommagement, atteignant un haut degré dans tous les genres de culture intellectuelle. L'histoire n'a pas encore déroulé les pages qui nous diront si, dans la suite des temps, un tel peuple l'emportera sur un autre peuple ayant les idées qu'il a. Toutefois, on ne peut douter que pour l'individu quelques idées claires vaillent mieux qu'un grand nombre d'idées confuses. On persuaderait difficilement à un jeune homme de sacrifier la plus grande partie de ses idées pour savoir le reste, et une tête encombrée est moins apte que toute autre à sentir la nécessité de ce sacrifice. Le plus souvent, un esprit de cette trempe est à plaindre, comme l'est une personne affligée d'un défaut constitutionnel. Le temps viendra à son secours; mais, sous le rapport de la clarté des idées, il ne sera mûr qu'assez tard. C'est une fâcheuse loi de la nature, car la clarté des idées est moins utile à l'homme avancé dans la vie et dont les erreurs ont en grande partie produit leur effet, qu'elle ne le serait à l'homme au début de sa carrière. C'est chose terrible à voir, comment une seule idée confuse, une simple formule sans signification, couvant dans une jeune tête, peut quelquefois, comme une substance inerte obstruant une artère, arrêter l'alimentation cérébrale et condamner la victime à dépérir dans la plénitude de son intelligence, au sein de l'abondance intellectuelle. Plus d'un a durant des années caressé avec tendresse quelque vague semblant d'idée, trop dépourvue de sens pour être fausse. Malgré cela, il l'a passionnément aimée et en a fait la compagne de ses jours et de ses nuits; il lui a consacré ses forces et sa vie, il a pour elle mis de côté toute autre préoccupation, il a en un mot vécu pour elle et par elle, tant qu'enfin elle devienne l'os de ses os et la chair de sa chair. Puis, un beau matin, il s'est réveillé et ne l'a plus trouvée, elle s'était évanouie dans l'air comme Mélusine, la belle fée, et toute sa vie s'était envolée avec elle. J'ai connu moi-même un de ces hommes. Qui pourrait compter tous les quadrateurs de cercle, métaphysiciens, astrologues, que

sais-je encore, dont les annales de la vieille Allemagne pourraient nous redire l'histoire?

II

Les principes exposés dans notre première partie conduisent immédiatement à une méthode qui fait atteindre une clarté d'idées bien supérieure à « l'idée distincte » des logiciens. Nous avons reconnu que la pensée est excitée à l'action par l'irritation du doute, et cesse quand on atteint la croyance : produire la croyance est donc la seule fonction de la pensée. Ce sont là toutefois de bien grands mots pour ce que je veux dire ; il semble que je décrive ces phénomènes comme s'ils étaient vus à l'aide d'un microscope moral. Les mots doute et croyance, comme on les emploie d'ordinaire, sont usités quand il est question de religion ou d'autres matières importantes. Je les emploie ici pour désigner la position de toute question grande ou petite et sa solution. Lorsqu'on voit dans sa bourse une pièce d'argent et son équivalent en billon, on décide, du temps que la main s'y porte, en quelle monnaie on payera son emplette. Appeler une telle alternative doute, et la décision croyance, c'est à coup sûr employer des mots hors de proportion avec les choses ; et parler d'un tel doute comme produisant une irritation qu'il faille faire cesser, c'est suggérer l'idée d'une sensibilité impressionnable presque jusqu'à la folie. Cependant, à considérer scrupuleusement les faits, il faut admettre que si l'on éprouve la moindre hésitation à payer en argent ou en billon, ce qui aura lieu infailliblement à moins qu'on agisse en pareil cas par suite d'une habitude contractée d'avance, il faut, dis-je, admettre que si le mot irritation dépasse la mesure, on est néanmoins excité à la minime activité intellectuelle, qui peut être nécessaire pour décider l'acte en question. La plupart du temps, les doutes naissent d'une indécision, même passagère, dans nos actions. Quelquefois il n'en est pas ainsi. Par exemple, on attend à une station de chemin de fer. Pour tuer le temps, on lit les affiches sur le mur. On compare les avantages de différents trains et de différentes routes qu'on ne s'attend pas à prendre jamais : on fait seulement semblant de balancer parce qu'on est las de n'avoir à s'inquiéter de rien. L'hésitation feinte dans un but de simple amusement ou dans un but de haute spéculation joue un grand rôle dans l'engendrement de l'investigation scientifique. Quelle que soit son origine, le doute stimule l'esprit à une activité faible ou énergique, calme ou violente. La conscience voit passer rapidement des idées qui se fondent incessamment

l'une dans l'autre, — cela peut durer une fraction de seconde, une heure ou des années, — jusqu'à ce qu'enfin, tout étant terminé, nous avons décidé comment nous agirons en des circonstances semblables à celles qui ont causé chez nous l'hésitation, le doute. En d'autres termes, nous avons atteint l'état de croyance.

Observons ici deux sortes d'éléments de perception intérieure, dont quelques exemples feront mieux saisir la différence. Dans un morceau de musique, il y a des notes séparées et il y a l'air. Un simple son peut être prolongé une heure ou une journée; il existe aussi parfaitement dans chaque seconde que durant tout cet espace de temps. De cette façon, aussi longtemps qu'il résonne, il est présent à un esprit auquel le passé échapperait aussi complétement que l'avenir lui-même. Mais il en est autrement de l'air. Son exécution occupe un certain temps, et dans les parties de ce temps ne sont jouées que des parties de l'air. L'air consiste en une succession ordonnée de sons qui frappent l'oreille à différents moments. Pour percevoir l'air, il faut qu'il existe dans la conscience une continuité qui rende présents pour nous les faits accomplis dans un certain laps de temps. Evidemment nous ne percevons l'air qu'en entendant séparément les notes; on ne peut donc pas dire que nous l'entendons directement, car nous n'entendons que ce qui se passe à l'instant présent, et une succession de faits ordonnés ne peut exister en un seul instant. Ces deux sortes d'éléments que la conscience perçoit, les uns immédiatement, les autres *médiatement*, se retrouvent dans toute perception intérieure. Certains éléments, les sensations, sont complètement présentes à chaque instant aussi longtemps qu'elles durent; les autres, comme les pensées, sont des actes ayant un commencement, un milieu et une fin, et consistent dans un accord de sensations qui se succèdent et traversent l'esprit. Elles ne peuvent être présentes pour nous d'une façon immédiate, mais elles doivent s'étendre quelque peu dans le passé et dans l'avenir. La pensée est comme le fil d'une mélodie qui parcourt la suite de nos sensations.

On peut ajouter que, comme un morceau de musique peut être écrit en parties ayant chacune son air, ainsi les mêmes sensations peuvent appartenir à différents systèmes de successions ordonnées. Ces divers systèmes se distinguent comme comprenant des mobiles, des idées et des fonctions différentes. La pensée n'est qu'un de ces systèmes; car ses seuls mobiles, idées et fonctions, sont de produire la croyance, et tout ce qui ne tend pas à ce but appartient à d'autres systèmes d'associations. L'acte de penser peut quelquefois avoir d'autres résultats; il peut servir à nous amuser. Par exemple, il n'est pas rare de trouver parmi les *dilettanti* des hommes qui ont telle-

ment perverti leur pensée dans un but de plaisir, qu'ils paraissent fâchés en songeant que les questions sur lesquelles ils aiment à exercer la finesse de leur esprit, peuvent finir par être résolues. Une découverte positive qui met hors des débats littéraires un de leurs sujets favoris de discussion, rencontre chez eux un mauvais vouloir mal déguisé. Une pareille tendance est une véritable débauche d'esprit. Mais la pensée, dans son essence et dans son but, abstraction faite de ses autres éléments, même lorsqu'elle est volontairement faussée, ne peut jamais tendre vers autre chose que la production de la croyance. La pensée en activité ne poursuit d'autre but que le repos de la pensée; tout ce qui ne touche point à la croyance ne fait point partie de la pensée proprement dite.

Qu'est-ce donc que la croyance? C'est la *demi-cadence* qui clôt une phrase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle. Nous avons vu qu'elle a juste trois propriétés. D'abord elle est quelque chose dont nous avons connaissance; puis elle apaise l'irritation causée par le doute; enfin elle implique l'établissement dans notre esprit d'une règle de conduite, ou, pour parler plus brièvement, d'une *habitude*.

Puisqu'elle apaise l'irritation du doute qui excite à l'action, elle détend l'esprit qui se repose pour un moment lorsqu'il a atteint la croyance. Mais la croyance étant une règle d'action, dont l'application implique un nouveau doute et une réflexion nouvelle, en même temps qu'elle est un point de repos, elle est aussi un nouveau point de départ. C'est pourquoi j'ai cru pouvoir appeler l'état de croyance la pensée au repos, bien que la pensée soit essentiellement une action. Le résultat final de la pensée est l'exercice de la volonté, fait auquel n'appartient plus la pensée. La croyance n'est qu'un moment d'arrêt dans notre activité intellectuelle, un effet produit sur notre être par la pensée et qui influe sur la pensée future.

La marque essentielle de la croyance est l'établissement d'une habitude, et les différentes espèces de croyance se distinguent par les divers modes d'action qu'elles produisent. Si les croyances ne diffèrent point sous ce rapport, si elles mettent fin au même doute en créant la même règle d'action, de simples différences dans la façon de les percevoir ne suffisent pas pour en faire des croyances différentes, pas plus que jouer un air avec différentes clefs n'est jouer des airs différents. On établit souvent des distinctions imaginaires entre des croyancee qui ne diffèrent que par la façon dont elles sont exprimées. Les dissensions qui naissent de là sont toutefois fort réelles. Croire que des objets sont disposés comme dans la figure 1, et croire qu'ils le sont comme dans la figure 2, c'est croire une seule et même

chose. Cependant on peut concevoir que cela n'apparaisse pas au premier abord, et qu'un homme, de deux propositions présentées d'une façon analogue, puisse accepter l'une et rejeter l'autre.

Ces fausses distinctions sont aussi nuisibles que la confusion de croyances réellement différentes et sont au nombre des pièges dont nous devons constamment nous préoccuper, surtout sur le terrain métaphysique. Une erreur de ce genre, et qui se produit fréquemment, consiste à prendre l'effet même de l'obscurité de notre pensée pour une propriété de l'objet auquel nous pensons. Au lieu d'apercevoir que cette obscurité est purement subjective, nous nous ima-

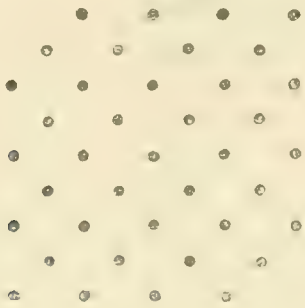


Fig. 1.

Fig. 2.

ginons considérer une qualité essentiellement mystérieuse de l'objet, et si la même acception se présente ensuite à nous sous une forme claire, nous ne la reconnaissons plus par suite de la disparition de cet élément inintelligible. Aussi longtemps que dure cette méprise, elle est un infranchissable obstacle à la clarté de la pensée. Perpétuer cette confusion est donc aussi important pour les adversaires de la raison qu'il est important pour ses partisans de se mettre en garde de ce côté.

Une autre méprise consiste à prendre une simple différence grammaticale entre deux mots pour une différence entre les idées qu'ils expriment. Dans un siècle pédantesque où la grande masse des écrivains s'occupent bien plus des mots que des choses, cette erreur est assez commune. Quand je disais tout à l'heure que la pensée est une *action* et qu'elle consiste en une relation, bien qu'une personne accomplisse une action et non une relation qui ne peut être que le résultat d'une action, cependant il n'y avait point là contradiction, mais seulement un certain vague grammatical.

On sera complètement à l'abri de tous ces sophismes tant qu'on réfléchira que toute la fonction de la pensée est de créer des habitudes d'action et que tout ce qui se rattache à la pensée sans concourir à son but en est un accessoire, mais n'en fait pas partie. S'il existe quelque ensemble de sensations qui n'ait aucun rapport

avec la manière dont nous agirons dans une circonstance donnée, — comme par exemple quand on écoute un morceau de musique, — nous n'appelons point cela penser.

Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Le caractère d'une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points : quand et comment elle fait agir. Pour le premier point : quand ? tout stimulant à l'action dérive d'une perception ; pour le second point : comment ? le but de toute action est d'amener au résultat sensible. Nous atteignons ainsi le tangible et le pratique comme base de toute différence de pensée, si subtile qu'elle puisse être. Il n'y a pas de nuance de signification assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique.

Considérons, à la lumière de ce principe, où nous sommes conduits. dans une question comme la transsubstantiation. Les Eglises protestantes admettent en général que les éléments du sacrement ne sont de la chair et du sang que dans un sens symbolique : ils nourrissent les âmes, comme la viande et son suc nourrissent les corps. Les catholiques au contraire soutiennent que ce sont bien de la chair et du sang en réalité, bien qu'ils aient toutes les propriétés sensibles du pain sans levain, et du vin étendu d'eau. Mais nous pouvons avoir du vin une autre conception que celle qui peut entrer dans une croyance. De deux choses l'une :

Ou une telle chose est du vin ;

Ou le vin a certaines propriétés.

Ces croyances sont seulement des assurances que nous nous donnons à nous-mêmes qu'à l'occasion nous agirons vis-à-vis de ce que nous croyons être du vin, selon les propriétés que nous croyons appartenir au vin. L'occasion d'un tel acte serait la perception d'un fait sensible, et son but la production de quelque effet sensible. Ainsi nos actions ont exclusivement pour objet ce qui affecte les sens ; notre habitude a le même caractère que nos actions ; notre croyance que notre habitude et notre conception que notre croyance. Donc, par vin nous n'entendons rien autre chose que ce qui produit sur les sens divers effets directs ou indirects, et parler d'un objet doué de toutes les propriétés matérielles du vin comme étant en réalité du sang n'est qu'un jargon dépourvu de sens.

Mais mon but n'est pas d'examiner cette question théologique, et,

après m'en être servi comme d'un exemple en logique, je l'abandonne sans vouloir préjuger la réponse du théologien. Je désire seulement montrer combien il est impossible qu'il y ait dans nos intelligences une idée qui ait un autre objet que des conceptions de faits sensibles. L'idée d'une chose quelconque est l'idée de ses effets sensibles. S'imaginer qu'on en a d'autres, c'est s'abaisser et prendre une simple sensation accompagnant la pensée pour une partie de la pensée elle-même. Il est absurde de dire que la pensée contient quelque élément qui soit sans rapport avec son unique fonction. C'est folie de la part des catholiques et des protestants de se croire en désaccord sur les éléments du sacrement s'ils sont d'accord sur tous leurs effets sensibles, présents et à venir.

Il semble donc que la règle pour atteindre le troisième degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante : Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet.

Quelques exemples pour faire comprendre cette règle. Commençons par le plus simple possible, et demandons-nous ce que nous entendons en disant qu'une chose est *dure*. Evidemment nous voulons dire qu'un grand nombre d'autres substances ne la rayeront pas. La conception de cette propriété comme de toute autre, est la somme de ses effets conçus par nous. Il n'y a pour nous absolument aucune différence entre une chose dure et une chose molle tant que nous n'avons pas fait l'épreuve de leurs effets. Supposons donc qu'un diamant soit cristallisé au milieu d'un moëlleux coussin de coton, et qu'il y reste jusqu'à ce qu'il soit entièrement brûlé. Serait-il faux de dire que ce diamant était mou? Cette proposition semble insensée et serait telle en effet, sauf dans le domaine de la logique. Là, de pareilles questions sont souvent fort utiles pour mettre en relief les principes logiques, mieux que ne pourraient jamais le faire des discussions d'un caractère pratique. Quand on étudie la logique, on ne doit pas les écarter par des réponses précipitées, mais les examiner avec un soin minutieux pour en extraire les principes qu'elles contiennent. Dans le cas actuel, il faut modifier notre question et demander ce qui nous empêche de dire que tous les corps durs restent parfaitement mous jusqu'à ce qu'on les touche, qu'alors la pression augmente leur dureté jusqu'au moment où ils sont rayés. La réflexion montre que la réponse est qu'il n'y aurait pas de fausseté dans cette façon de parler. Elle implique soit une modification dans l'emploi actuel des mots *dur* et *mou* dans la langue, mais non de leur signification. En effet, ces expressions ne

représenteraient aucun fait comme différent de ce qu'il est : elles impliqueraient seulement des arrangements d'idées qui seraient excessivement incommodes.

Ceci conduit à remarquer que la question de ce qui arriverait en des circonstances qui n'existent pas actuellement n'est pas une question de fait, mais seulement d'un plus clair arrangement de faits. Par exemple, la question du libre arbitre et du destin, dépouillée de tout verbiage, se réduit à peu près à ceci. J'ai fait une action dont j'ai honte ; aurais-je pu, par un effort de volonté, résister à la tentation et agir d'autre façon ? La réponse philosophique est que ce n'est point là une question de fait, mais seulement une question d'arrangement de faits. Disposons-les de façon à mettre en lumière ce qui touche plus particulièrement à ma question, c'est-à-dire si je dois me reprocher d'avoir mal agi. — Il est parfaitement exact de dire que, si j'avais voulu agir autrement que je n'ai fait, j'aurais agi autrement. Mais disposons maintenant les faits de façon à mettre en relief une autre considération importante : il est également vrai que si on laisse agir une tentation et si elle a une certaine force, elle produira son effet : à moi de résister comme je le puis. Que le résultat d'une hypothèse fausse soit contradictoire, cela n'est pas une objection. La réduction à l'absurde consiste à montrer que les conséquences d'une certaine hypothèse seraient contradictoires, et cela fait naturellement juger fausse cette hypothèse. Les discussions sur le libre arbitre touchent à un grand nombre de questions, et je suis loin de vouloir dire que les deux façons de résoudre le problème soient également justes. Je suis d'avis au contraire que l'une des solutions est en contradiction avec certains faits importants, et que l'autre ne l'est pas. Ce que je prétends, c'est que la question formulée plus haut est la source de tout le doute, que sans cette question aucune controverse ne se serait jamais élevée, enfin que cette question se résout complètement de la manière que j'ai indiquée.

Cherchons maintenant une idée claire de la pesanteur ; c'est là un autre exemple bien facile à saisir. Dire qu'un corps est pesant signifie simplement qu'en l'absence de toute force opposante il tombera. C'est là évidemment toute la conception de la pesanteur, — en mettant de côté certains détails spéciaux sur les lois de la chute des corps, et présents à l'esprit du physicien qui emploie le mot pesanteur. C'est une question importante de savoir si certains faits particuliers *n'expliquent* pas la pesanteur ; mais ce que nous entendons par cette force elle-même consiste entièrement dans la somme de ses effets.

Tout nous conduit à entreprendre l'analyse de l'idée de *force* en général. C'est là la grande conception qui, dès le commencement du XVIIe siècle, se dégageant de la notion rudimentaire de cause, et se développant sans cesse, nous a donné le moyen d'expliquer les modifications de mouvement éprouvées par les corps et enseigné la manière d'envisager tous les phénomènes physiques. C'est d'elle qu'est née la science moderne, c'est elle qui a changé la face du globe, elle qui, en dehors des applications spéciales, a joué un rôle prépondérant dans la direction de la pensée moderne, et reculé les limites du développement social; et elle mérite donc qu'on se donne quelque peine pour la bien saisir. Conformément à notre règle, il faut commencer par se demander quelle utilité immédiate il y a pour nous à méditer sur la force. La réponse est qu'ainsi nous essayons d'expliquer les modifications du mouvement. Si les corps étaient abandonnés à eux-mêmes sans qu'aucune force intervînt, tout mouvement se continuerait sans changement de vitesse ni de direction. En outre, les changements qui se produisent ne sont jamais brusques. Si la direction change, c'est toujours suivant une courbe sans angles; si la rapidité varie, c'est par degrés. Ces changements graduels, qui se produisent sans cesse, sont conçus par les géomètres comme les résultantes formées suivant les lois du parallélogramme des forces. Si le lecteur n'est pas encore familier avec ce dont je parle, il trouvera du profit, je l'espère, à suivre les quelques explications que je vais donner.

Un trajet est une ligne dont on distingue le commencement et la fin. Deux trajets sont dits équivalents quand, partant du même point, ils aboutissent au même point. Ainsi, les deux trajets (fig. 3) ABCDE, AFGHE sont équivalents. Des trajets qui ne commencent pas au même point sont considérés comme équivalents, lorsque déplaçant l'un quelconque d'entre eux sans le tourner, mais en le maintenant toujours parallèle à sa position primitive, son point de départ coïncide avec celui de l'autre trajet et que les points d'arrivée

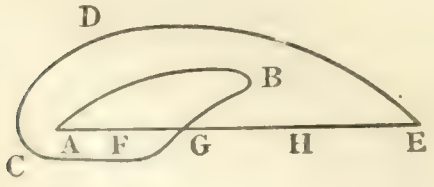


Fig. 3.

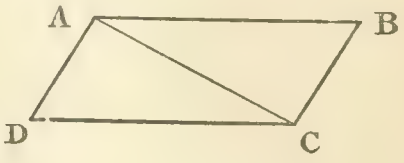


Fig. 4.

coïncident également. Les trajets sont dits ajoutés géométriquement quand l'un commence où l'autre finit. Ainsi, le trajet AE est considéré comme la somme de AB + BC + CD + DE.

Dans le parallélogramme de la figure 4, la diagonale AC est considérée comme un trajet égal à la somme de AB + BC. Or, BC étant égal à AD, AC est la somme géométrique des deux trajets AB + AD.

Tout ceci est purement conventionnel et équivaut à dire qu'il nous plaît d'appeler équivalents ou additionnés les trajets qui sont dans les rapports sus-indiqués. La règle d'addition géométrique peut s'appliquer non-seulement à des trajets, mais à toute autre quantité pouvant être représentée par des trajets. Or, comme un trajet est déterminé par la direction que prend, et par la distance que franchit un point qui le parcourt depuis son origine, il s'ensuit que tout ce qui, du commencement à la fin, est déterminé par des variations de direction et de grandeur, peut être représenté par une ligne. Par conséquent, les vitesses peuvent être représentées par des lignes, car elles n'ont que des directions et des degrés. Cela est encore vrai des accélérations ou changements de vitesse. Pour ce qui est des vitesses, cela est assez évident et le devient pour les accélérations, si l'on considère que les accélérations sont aux vitesses précisément ce que les vitesses sont aux positions, c'est-à-dire des états de changement de ces positions.

Ce qu'on nomme le parallélogramme des forces est simplement une règle pour composer des accélérations. La règle est de représenter les accélérations par des trajets. Toutefois les géomètres emploient le parallélogramme des forces non-seulement à composer

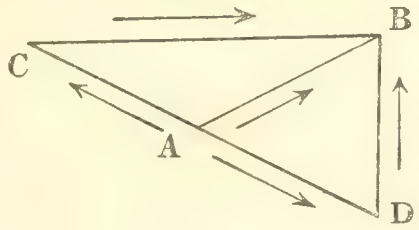


Fig. 5.

différentes accélérations, mais à résoudre aussi une accélération en une somme de plusieurs. Soit AB (fig. 5) le trajet représentant une certaine accélération, c'est-à-dire une modification dans le mouvement d'un corps telle que, sous l'influence de ce changement, ce corps occuperait, au bout d'une seconde, une position séparée par la distance AB de la position qu'il eût occupée, si le mouvement se fût continué sans modification. On peut considérer cette accélération comme la somme des accélérations représentées par AC et CB. On peut aussi la considérer comme la somme des accélérations fort différentes représentées par AD et DB, alors que AD est presque

l'opposé de AC. Il est clair qu'on peut, d'une infinité de manières, résoudre AB en une somme d'accélérations.

Après cette explication, qui, vu l'importance extraordinaire de la conception de force, n'aura point, je l'espère, épuisé la patience du lecteur, nous sommes en état d'énoncer le grand fait qui résume cette conception. Ce fait est que si l'on résout de la façon qui convient chacune des modifications actuelles de mouvement subies par les différentes particules d'un corps, chaque accélération composante est précisément telle que l'ordonne une loi naturelle d'après laquelle les corps, placés dans les positions relatives qu'occupe, au moment actuel, le corps en question, éprouvent toujours certaines accélérations de mouvement qui, composées par addition géométrique, forment l'accélération actuellement éprouvée par ce corps.

Tel est le fait certain contenu dans l'idée de force, et quiconque voudra prendre la peine de comprendre clairement ce qu'est ce fait comprendra parfaitement ce que c'est que la force. Doit-on dire que la force *est* une accélération de mouvement ou qu'elle *cause* l'accélération? C'est pure question de propriété de termes et qui ne touche pas plus au vrai sens de la pensée que ne le fait la différence entre l'expression française : Il fait froid, et l'expression anglaise correspondante : *It is cold* [1]. Il est cependant surprenant de voir quel désordre cette simple différence de mots a porté dans les esprits. Combien d'ouvrages sérieux parlent de la force comme d'une entité mystérieuse, ce qui semble seulement dénoter que l'auteur désespère d'acquérir jamais une claire notion de ce que le mot signifie.

Un livre récent et admiré sur la « *Mécanique analytique* » déclare qu'on saisit avec précision l'effet d'une force, mais que ce qu'est la force en elle-même, on ne le comprend pas. Ceci est simplement contradictoire; l'idée que le mot force fait naître dans l'esprit ne peut faire autre chose que d'affecter nos actions, et ces actions ne peuvent avoir de rapports avec la force que par l'intermédiaire de ses effets. Par conséquent, connaissant les effets de la force, on connaît tous les faits impliqués dans l'affirmation de l'existence d'une force, et il n'y a rien de plus à savoir. La vérité est qu'il circule la notion vague qu'une question peut renfermer quelque chose que l'esprit ne peut concevoir. Lorsqu'on a mis en face de l'absurdité d'une telle vue certains philosophes, ils ont imaginé une vaine distinction entre des conceptions positives et des conceptions négatives, dans un effort pour donner à leur idée vide une forme moins manifestement saugrenue. Le néant de cette tentative ressort suffisamment

1. Mot à mot : Il est froid.

des considérations exposées quelques pages plus haut. A défaut de cela, le caractère captieux de la distinction imaginée doit avoir frappé tout esprit accoutumé à examiner des réalités.

IV

Abordons maintenant l'objet de la logique, et examinons une conception d'une importance particulière pour cette science, la *notion de réalité*. Si par une idée claire on entendait une idée familière, aucune ne serait plus claire que celle-là. L'enfant s'en sert avec la plus entière confiance, et jamais il n'imagine qu'il ne la comprend pas. Toutefois, s'il s'agit de la clarté à son second degré, bien des hommes, même parmi ceux qui sont habitués à réfléchir, seraient embarrassés de donner une définition abstraite du réel. Cependant on peut arriver à formuler cette définition en considérant les différences entre le réel et son opposé le fictif. Une fiction est le produit d'une imagination humaine ; elle a les caractères que lui impose la pensée qui la crée. Ce qui a des caractères indépendants de la pensée de tel ou tel homme est une réalité extérieure. Il y a cependant des phénomènes ayant pour théâtre l'esprit de l'homme et sa pensée pour élément, et qui sont en même temps réels, en ce sens qu'on les pense réellement. Mais si leurs caractères résultent de notre façon de penser, ils ne résultent pas de la façon dont on pense qu'ils sont. Ainsi, un rêve existe réellement comme phénomène intellectuel, pourvu qu'on l'ait rêvé. Qu'on ait rêvé de telle ou telle façon, cela ne dépend pas de ce qu'en peut penser qui que ce soit, mais est entièrement indépendant de toute opinion sur ce sujet. D'autre part, si l'on considère, non point le fait de rêver, mais la chose rêvée, le rêve ne possède certains caractères que parce que nous avons rêvé qu'il les possédait. Ainsi, le réel peut se définir : *ce dont les caractères ne dépendent pas de l'idée qu'on peut en avoir.*

Si satisfaisante, toutefois, qu'on puisse trouver cette définition, ce serait une grosse erreur de supposer qu'elle rend parfaitement claire l'idée de réalité. Appliquons donc ici les règles de notre méthode. Conformément à ces règles, la réalité, comme toute autre qualité, consiste dans les effets perceptibles particuliers produits par les choses qui la possèdent. Le seul effet des choses réelles est de produire la croyance, car toutes les sensations qu'elle excite apparaissent dans la conscience sous forme de croyance. La question se ramène donc à savoir ce qui distingue la croyance vraie ou croyance au réel, de la croyance fausse ou croyance à la fiction. Or, comme

on l'a vu, les idées de vrai ou de faux, complètement développées, sont exclusivement du domaine de la méthode scientifique de fixer la croyance. Quiconque choisit arbitrairement les propositions qu'il adoptera pour vraies ne saurait employer le mot *vérités* que pour proclamer sa détermination de s'en tenir à celles qn'il a choisies. Sans doute, la méthode de ténacité n'a jamais régné d'une manière exclusive, la raison est trop naturelle à l'homme. Mais la littérature des âges sombres nous offre quelques beaux spécimens dans ce genre.

Commentant un passage de quelque poëte où il était dit que l'ellébore avait fait mourir Socrate, Scott Erigène apprend sans hésiter au lecteur qu'Elleborus et Socrates étaient deux illustres philosophes grecs et que Socrates, ayant été vaincu par l'autre en argumentation, avait pris la chose si à cœur, qu'il en était mort. Quelle idée de la vérité pouvait avoir un homme capable d'accepter et d'enseigner une opinion sans fondement même probable et adoptée absolument au hasard ! Le véritable esprit socratique — car Socrate eût été, je crois, ravi d'être vaincu en arguments, parce qu'il eût ainsi appris quelque chose — contraste singulièrement avec l'idée naïve que s'en fait le commentateur pour qui la discussion ne semblerait avoir été qu'un tournoi.

Quand la philosophie commença à se réveiller de son long sommeil et avant qu'elle fût complètement dominée par la théologie, chaque maître semble avoir eu pour méthode de s'emparer de toute position philosophique qu'il trouvait inoccupée et qui lui semblait forte, de s'y retrancher et d'en sortir de temps en temps pour livrer bataille à ses rivaux. Aussi, des minces comptes rendus que nous avons de ces disputes, nous pouvons dégager une douzaine ou plus d'opinions professées en même temps par différents maîtres sur la question du réalisme et du nominalisme. Qu'on lise le début de l'*Historia calamitatum* d'Abélard, qui certes était philosophe autant que pas un de ses contemporains, on verra quel esprit batailleur y souffle. Pour lui, la vérité n'est qu'un château fort qui lui appartient en propre.

Quand prévalut la méthode d'autorité, vérité ne signifia guère que foi catholique. Tous les efforts des docteurs scolastiques tendent à concilier leur foi en Aristote avec leur foi en l'Eglise, et l'on peut lire leurs pesants in-folio, sans trouver un argument qui vise au delà de ce but. Fait remarquable, là où différents *credos* s'épanouissent côte à côte, les transfuges sont méprisés même du parti dont ils embrassent la foi, tant l'idée de loyauté féodale a remplacé l'ardeur pour la vérité.

Depuis le temps de Descartes, l'imperfection de la notion de vérité a été moins apparente. Cependant les esprits scientifiques sont parfois frappés du fait que les philosophes ont moins travaillé à découvrir ce que sont les faits, qu'à chercher quelle croyance était mieux en harmonie avec leur système. Il est difficile de convaincre un adepte de la méthode *à priori* en produisant des faits. Mais montrez-lui que l'opinion qu'il soutient ne s'accorde pas avec ce qu'il a avancé autre part, et il se prêtera de bonne grâce à une rétractation. Les esprits de cette sorte ne semblent pas croire qu'une controverse doive jamais cesser. Ils semblent penser que l'opinion qui convient à une nature d'homme ne convient pas à une autre, et que par conséquent la croyance ne sera jamais fixée. En se contentant de fixer leurs opinions par une méthode qui peut conduire un autre homme à un résultat différent, ils trahissent la faiblesse de leur conception de la vérité.

Tous les adeptes de la science, au contraire, sont pleinement convaincus que les procédés de l'investigation, pourvu seulement qu'on la pousse assez loin, fourniront une solution certaine de toutes les questions auxquelles on les appliquera. Un savant peut chercher quelle est la vitesse de la lumière en étudiant les passages de Vénus et les aberrations des étoiles; un autre, en observant les oppositions de Mars et les éclipses des satellites de Jupiter; un troisième emploiera la méthode de Fizeau, un autre celle de Foucault; un autre encore fera usage des mouvements des courbes de Lissajoux; d'autres enfin suivront diverses méthodes pour comparer les mesures obtenues au moyen de l'électricité statique et de l'électricité dynamique. Ils pourront d'abord obtenir des résultats différents; mais chacun d'eux perfectionnant sa méthode et ses procédés, les résultats convergeront constamment vers un point central prédestiné. Ainsi pour toutes les recherches scientifiques. Des esprits très-divers peuvent se lancer dans les recherches avec des vues tout opposées; mais, à mesure qu'avance l'investigation, une force extérieure à eux-mêmes les entraîne vers une seule et même conclusion. Cette activité de la pensée qui nous emporte, non pas où nous voulons, mais à un but fixé d'avance, semble être l'effet d'un arrêt du destin. Modification des points de vue, choix d'autres faits comme sujets d'étude, inclination naturelle de l'esprit même, rien ne permet d'échapper à l'opinion fatale [1]. Cette grande loi est contenue dans la

1. Par fatal, nous entendons simplement ce qui doit inévitablement arriver. C'est une superstition que de croire que certains évènements peuvent être fatals, et c'est une erreur de supposer que le mot fatal ne puisse jamais être exempt d'une teinte de superstition. Nous mourrons tous, cela est fatal.

notion de vérité et de réalité. L'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons le vrai, et l'objet de cette opinion est le réel. C'est ainsi que j'expliquerais la réalité.

On peut objecter que cela est absolument contraire à la définition abstraite qui a été donnée de la réalité, puisqu'on fait ainsi dépendre les caractères du réel de ce qu'on en pense finalement. La réponse est d'abord que la réalité est indépendante, non pas de la pensée en général, mais seulement de ce que peut en penser un nombre limité d'hommes; ensuite, bien que l'objet de l'opinion définitive dépende de ce qu'est cette opinion, cependant la nature de cette opinion ne dépend pas de ce que pense tel ou tel homme. L'aberration des hommes peut retarder indéfiniment la fixation d'une opinion; on peut même concevoir que, grâce à elle, une proposition arbitraire soit universellement acceptée aussi longtemps que durera l'espèce humaine; cependant cela même ne changerait point la notion de la croyance qui pourrait résulter seulement d'une investigation poussée assez loin. Si, après l'extinction de notre race, il en apparaissait une autre douée de facultés et de tendances investigatrices, l'opinion vraie serait précisément celle qu'elle atteindrait finalement. « La vérité abattue se relèverait, » et l'opinion définitive qui résulterait de l'investigation ne dépend pas de ce que peut actuellement penser un être quelconque. Mais la réalité du réel ne dépend pas de ce fait que l'investigation, poursuivie assez longtemps, doit enfin conduire à y croire.

On peut demander ce que j'ai à dire de tous les menus faits de l'histoire oubliés pour jamais, des livres antiques perdus, des secrets ensevelis dans l'oubli :

> Bien des perles rayonnant du plus pur éclat
> Reposent dans les abîmes sombres, inexplorés de l'Océan ;
> Bien des fleurs naissent pour briller inaperçues
> Et jeter leur arome au vent solitaire.

Tout cela n'existe-t-il point, pour être inévitablement hors de l'atteinte de notre science? L'univers mort — suivant la prédiction de quelques savants aventureux — et toute vie ayant cessé pour toujours, le choc des atomes ne continuerait-il plus parce qu'il n'y aurait plus d'intelligence pour le connaître? Bien que, quel que soit l'état de la science, aucun nombre ne puisse jamais être assez grand pour exprimer le rapport entre le total des faits connus et celui des faits inconnus, je crois cependant antiphilosophique de supposer que, étant donnée une grande question quelconque, offrant un sens clair, l'investigation n'en donnerait pas la solution si on la poussait assez avant. Qui eût dit, il y a quelques années, que nous saurions

un jour la composition de ces étoiles dont la lumière a mis, pour arriver jusqu'à nous, plus longtemps que n'a encore duré l'espèce humaine. Peut-on dire avec certitude ce que l'humanité ignorera dans quelques centaines d'années? Peut-on deviner les résultats de recherches scientifiques poursuivies pendant dix mille ans avec la même activité que depuis les cent dernières années. Et si on les continuait pendant un million, un milliard d'années, pendant nombre de siècles aussi grand qu'on voudra, est-il possible de dire qu'il y ait une question qu'on ne résoudrait pas à la fin.

Mais, peut-on objecter, pourquoi attacher tant d'importance à ces aperçus lointains, surtout quand vous avez pour principe que, seules, les distinctions pratiques signifient quelque chose? Soit, j'avoue que cela fait peu de différence de dire ou non qu'une pierre au fond de l'océan, dans une complète obscurité, est brillante. Encore vaut-il mieux dire qu'il est probable que cela ne fait pas de différence, car il faut toujours se rappeler que cette pierre peut être pêchée demain. Mais affirmer qu'il y a des perles au fond des mers, des fleurs dans les solitudes vierges, etc., ce sont là des propositions qui, comme ce que nous disions d'un diamant pouvant être dur alors qu'il n'est pas serré, touchent beaucoup plus aux formes du langage qu'au sens des idées.

Il me semble qu'en faisant application de notre règle, nous sommes arrivés à saisir si clairement ce que nous entendons par réalité, et le fait qui est la base de cette idée, que ce serait peut-être, de notre part, une prétention moins présomptueuse que singulière d'offrir une théorie métaphysique de l'existence, acceptable pour tous ceux qui pratiquent la méthode scientifique de fixer la croyance. Toutefois, la métaphysique étant chose plus curieuse qu'utile, et dont la connaissance, comme celle d'un récif submergé, sert surtout à nous mettre en état de l'éviter, je n'imposerai plus d'ontologie au lecteur.

C. S. Peirce.

LE DÉTERMINISME ET LA LIBERTÉ

Lettre au Directeur du Journal des Savants.

Nous recevons de M. J. Boussinesq, professeur à la Faculté des sciences de Lille, le lettre suivante, qui n'a pu paraître dans le *Journal des Savants* à cause d'un règlement ou de traditions propres à ce journal. Elle a pour but de répondre à une critique de M. J. Bertrand.

Lille, le 18 octobre 1878.

Monsieur le Directeur,

Je vois, au numéro de septembre du *Journal des savants*, un article de M. J. Bertrand, consacré à une appréciation critique d'un opuscule que j'ai publié récemment sur la *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale* (Paris, Gauthier-Villars, 1878). Je suis très-flatté de l'honneur que m'a fait le savant secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences en s'occupant de mon livre ; et je le remercie d'avoir, par là, attiré l'attention sur cet essai. Aux lecteurs seuls il appartiendra, après avoir pris connaissance de mon étude et non pas seulement des sept pages de M. Bertrand, de juger si je m'y suis montré « intrépidement confiant dans les formules », comme m'en accuse mon éminent critique, ou si, au contraire, pénétré de ce principe que l'observation doit partout fournir au calcul ses bases et contrôler ses résultats, j'ai appelé constamment à mon aide l'expérience, représentée dans la question par le témoignage de physiologistes comme Claude Bernard, de chimistes comme Berzélius et de philosophes-géomètres comme Cournot. Je me dispenserais donc de rien ajouter ici, et je ne viendrais pas, monsieur le Directeur, demander à votre impartiale obligeance l'insertion de ces lignes, s'il n'était de mon devoir de dissiper certains malentendus assez graves, existant, sinon peut-être dans la pensée de M. Bertrand, du moins dans son article,

et qui pourraient, de là, passer dans l'esprit des lecteurs qui n'auront pas occasion de lire mon livre.

I. — Le premier de ces malentendus concerne l'objet même de mon étude, exposé cependant à l'avant-propos (p. 30), dans tout le § 1er (p. 35 à 40), au n° 6 (p. 52), au n° 7 (p. 55), au n° 11 (p. 63) et, finalement, à la *Conclusion du mémoire* (p. 140). Cet objet est de réfuter une assertion célèbre de Leibnitz, Laplace, Dubois-Reymond, Huxley, etc., en démontrant que les équations de mouvement d'un système matériel, *prises telles que les suppose la mécanique classique*, ne déterminent pas toujours *toute* la suite des mouvements du système. Or M. Bertrand, explicitement d'accord avec moi sur la partie mathématique du travail, est sous ce rapport de mon avis : mais il oublie de dire que tel était mon but principal. Le lecteur de son article serait plutôt tenté de croire que je m'étais proposé de « pénétrer le mystère de l'âme immatérielle » ou « l'action de l'âme sur le corps », questions en dehors de la voie que j'ai suivie ; car je me suis précisément appliqué à ne considérer que des mouvements matériels, que des objets rentrant dans les catégories de la forme et de la quantité mesurable, les seules où le savant voie clair. J'ai été même, à cet égard, bien plus loin que M. Bertrand ; il paraît, en effet, attacher encore aux prétendues forces des mécaniciens un sens de *cause*, distinct de leur sens géométrique précis, tandis que je me suis astreint à ne voir en elles, conformément à ce dernier sens, que des produits de masses par des accélérations, les dépouillant ainsi dans ma pensée, à l'exemple de L. du Buat, Cauchy, M. Saint-Venant, etc., de leur signification obscure, tout comme on a fait pour les forces vives et les quantités de mouvement.

M. Bertrand atténue, il est vrai, l'importance du but que j'ai poursuivi, en qualifiant de « paradoxe connu depuis longtemps » l'existence de cas où les équations du mouvement comportent plusieurs solutions. Il veut dire sans doute que Poisson avait déjà, en 1806, à propos d'études purement analytiques, trouvé un pareil exemple d'indétermination, savoir, celui que j'ai exhumé au n° 24 (p. 123) de mon livre et que rappelle M. P. Janet dans son Rapport. Mais, pour montrer jusqu'à quel point ce fait, que Poisson déclare lui-même ne pouvoir s'expliquer, avait été compris et était resté « connu », mon éminent contradicteur aurait dû citer les cours ou même les mémoires de mécanique, publiés depuis, qui en auraient fait mention ou qui auraient signalé d'autres exemples analogues. Le nombre de ces cours ou mémoires, *s'il en existe*, doit être bien petit, à en juger par la conviction profonde dans laquelle ont vécu Laplace,

Duhamel, etc., et où sont encore la plupart des géomètres, que « l'équation différentielle du mouvement d'un point, jointe aux circonstances initiales, détermine complètement le mouvement de ce point pendant un temps indéfini [1]. »

M. Bertrand a donc bien raison d'observer qu'on n'avait conclu jusqu'ici rien de grave du fait analytique qu'il dit « connu depuis longtemps ». Mais il pourrait ajouter qu'en revanche on a tiré la plus grave des conclusions de l'ignorance où l'on était à l'égard du même fait, puisqu'on a, sur son omission, édifié le système d'après lequel un déterminisme mécanique absolu réglerait tous les mouvements qui se produisent dans l'univers, et ne permettrait à aucune cause distincte des forces physico-chimiques, pas même à la vie végétale ou animale, d'influer en rien sur le cours des choses. L'importance d'une telle conclusion aurait fait comprendre au lecteur le prix que M. Paul Janet avait attaché à ma thèse.

Mais M. Bertrand paraît tenir quand même à ce que les lois physico-chimiques déterminent tout l'enchaînement des phénomènes auxquels elles s'appliquent. Là où se taisent les équations différentielles, qui sont, même à son avis (p. 520), l'expression de ces lois la plus exacte que nous puissions formuler, il appelle à son aide la considération des nuances mystérieuses qui séparent très-probablement l'abstrait du réel, c'est-à-dire qui différencient légèrement nos conceptions géométriques des choses d'avec leurs vraies manières d'être ; et il y trouve une certaine possibilité d'attribuer dans l'occasion aux lois physico-chimiques un peu plus de portée qu'à leurs expressions mathématiques reçues. A cet effet, niant la continuité de variation des forces et des mouvements dans la nature, peut-être même la valeur propre de la notion de ligne courbe (p. 520) sous prétexte qu'elle est irréductible pour notre esprit à la notion plus simple de ligne droite, il admet que les vraies lois physico-mathématiques devraient s'exprimer plutôt par des équations où entreraient de très-petites différences finies, indéterminables pour nous, que par les équations différentielles connues et acceptées de la science. A son point de vue, un atome dont la vitesse change de direction ne décrirait réellement pas une courbe, mais bien une série de petites lignes droites, imperceptibles, se succédant sans transition, par l'effet d'impulsions brusques et discontinues qui seraient

1. *Cours de mécanique* de Duhamel, tome Ier, n° 277, p. 327. J'avoue, en ce qui me concerne, que je n'aurais encore aucunement connaissance de l'exemple découvert par Poisson, si une certaine surprise qu'a causée mon article du 19 février 1877 (*Comptes rendus de l'Académie des sciences*, tome LXXXIV, p. 362) ne m'avait excité à fouiller dans les Recueils scientifiques pour y chercher des preuves à l'appui de mes propres recherches.

le mode d'action général ou unique des forces naturelles. C'est en s'appuyant sur des hypothèses aussi incertaines, en ressuscitant même, comme on voit, la vieille opinion universellement bannie des forces instantanées, auxquelles il réduit toutes les causes de mouvement, qu'il espère parvenir à charger les puissances physico-chimiques, déjà régulatrices des accélérations (ce qui est leur rôle classique et admis), de remplir du même coup la fonction supplémentaire consistant à diriger le mouvement aux bifurcations de voies possibles, dans les cas où les formules usuelles laissent subsister une indétermination.[1]

Cette dernière opinion, que j'ai discutée aux n°s 24 et 25 de mon Mémoire (p. 123 à 131) et qui consisterait à charger constamment les puissances physico-chimiques de la fonction de pouvoir directeur, serait certes fondée, — sans qu'il fût permis de l'asseoir positivement sur des raisons aussi problématiques, — si les énergies de la matière brute étaient seules dans l'univers et devaient, en conséquence, s'y acquitter de tous les rôles. Mais, comme il y a aussi la *vie* dans le monde (quoiqu'à l'état d'exception, sous le triple rapport de la petitesse relative de la quantité de matière qui est organisée, de sa constitution chimique spéciale et de ses conditions restreintes d'existence), comme, d'autre part, les physio-

1. La science aurait quelque droit d'écarter par une fin de non-recevoir l'hypothèse de la discontinuité des mouvements naturels, parce que cette hypothèse, comme je l'ai dit aux pages 125 et 127 de l'ouvrage critiqué par M. Bertrand, transporte les problèmes hors du champ de notre vision distincte, je veux dire au milieu des *différentielles du temps et des choses*, au milieu de leurs plus petits accroissements *réels*, dont ni la raison, ni l'expérience, ne nous fournissent aucune idée nette. Mais j'observerai qu'en l'acceptant on ne supprimerait les bifurcations d'intégrales ou de voies qu'au point de vue abstrait, au point de vue du géomètre pur. Ces bifurcations continueraient à subsister au point de vue de la réalité concrète, autant que nous pouvons en juger.

Admettons, en effet, que les vraies lois physico-mathématiques règlent à chaque instant de très-petits changements ou, pour mieux dire, les plus petits changements réels. Les quantités qui différencieront les variations élémentaires des vitesses, dans une solution singulière, d'avec les variations pareilles dans chacune des solutions particulières qui s'y joignent, seront incomparablement moindres que les plus petites quantités physiques existant dans les circonstances considérées, puisque leur ordre de petitesse est et restera supérieur à l'ordre de ces dernières quantités, c'est-à-dire à l'ordre des variations élémentaires mêmes des vitesses. Donc ces petites différences seront purement fictives ou abstraites, autant qu'il nous est permis d'affirmer quelque chose en pareille matière : elles n'auront aucune réalité, aucune valeur objective, pour le physicien et le philosophe.

Ainsi, les réunions et bifurcations d'intégrales paraissent bien appartenir à ces catégories d'idées ou de faits que les changements de point de vue peuvent transposer, mais qu'ils n'éliminent pas, et que l'on retrouve toujours, sous quelque forme qu'on ait traduit la pensée.

logistes ont été conduits à reconnaître que les lois physico-chimiques, dans leur expression admise, s'observent pleinement même chez les êtres vivants, sans s'y heurter à rien d'étranger, — force est bien de distinguer deux classes irréductibles de phénomènes et de trouver, en dehors du domaine *constaté* des lois physico-chimiques, une place, aussi petite qu'on voudra, qu'elles ne remplissent pas, où la vie puisse tout au moins intervenir. Donc, pour quiconque accepte les principes de la mécanique et rejette les forces vitales de la vieille physiologie, le champ d'action de la vie se trouve forcément aux points de bifurcation qui se présentent quand il y a indétermination mathématique de voies, seule place restée disponible en dehors du domaine incontesté des puissances de la matière brute. Et c'est une bonne fortune, pour le géomètre, que tous les cas d'indétermination mécanique accessibles jusqu'à présent à son analyse correspondent à des états éminemment instables de la matière; car une instabilité physico-chimique extrême, inimitable, est précisément ce qui, aux yeux du chimiste et du physiologiste, caractérise le mieux les tissus vivants.

Jusque-là, rien d'arbitraire dans mes déductions. Pour aller plus loin, il faut choisir entre deux suppositions possibles. La plus simple consiste à faire de l'étroit champ d'action où la vie intervient un domaine exclusivement propre à ce principe directenr, un domaine où les énergies de la matière brute n'aient pas accès. Telle est l'hypothèse dont j'ai cru, toute hardie qu'elle soit, pouvoir développer les conséquences (p. 112 à 122), à cause des horizons absolument nouveaux qu'elle ouvre et qui ne manquent ni de grandeur, ni de beauté : mais je l'ai fait sans m'y abandonner autant que le dit M. Bertrand, puisque j'ai consacré le n° 25 de mon étude (p. 130 et 131) à exposer la seconde supposition possible, dans laquelle les points de bifurcation sont considérés au contraire comme un terrain mixte, où les puissances physico-chimiques et la vie prennent à tour de rôle, suivant les cas, la direction du mouvement.

Il suffit d'adopter cette seconde opinion pour faire disparaître deux conséquences de la première qui ont alarmé le spiritualisme de M. Bertrand, et qui consistent, l'une, en ce que la vie devrait surgir nécessairement dès que se réaliseraient les conditions physico-chimiques très-spéciales amenant des bifurcations de voies, l'autre, en ce que, par suite, la génération spontanée ne serait impossible que d'une impossibilité physique, non d'une impossibilité métaphysique ou absolue. Aux yeux de M. Bertrand, qui dénonce hautement (p. 522 et 523) d'aussi dangereuses conséquences d'une hypothèse par trop téméraire, ce n'est pas assez de maintenir la distinction

radicale du principe de la *vie* et, à plus forte raison, de l'*intelligence*, d'avec les énergies de la matière brute : on est tenu aussi de ne pas placer ce principe trop à côté ou à portée de la matière, mais de l'en éloigner notablement, en sorte qu'il ait beaucoup de chemin à faire au moment où il vient l'imprégner et se montrer au jour. Je conçois et je respecte de tels scrupules, que je suis particulièrement heureux de rencontrer chez mon savant contradicteur : mais je ne me crois pas interdit pour cela d'interroger les idées et les choses, de les fouiller en tous sens pour y dégager des points lumineux, de poursuivre, en un mot, la vérité partout où j'entrevois ses moindres reflets.

II. — Ceci me conduit à signaler un second malentendu, reproduit en divers endroits de l'article de M. Bertrand (p. 517, 521, 522). Là où, me plaçant dans celle de mes deux hypothèses qui est la plus hardie, je dis que la vie apparaîtra dès que se produiront des circonstances physico-chimiques nécessitant un principe directeur, M. Bertrand entend par cette « vie » la vie à sa plus haute expression, une vie consciente et libre. Or j'ai dit expressément au n° 20, consacré à l'exposition de cette hypothèse (p. 112), qu'il ne peut être question, en cas pareil, que d'une vie « à l'état le plus rudimentaire, établissant la transition du minéral à un organisme nettement caractérisé..., pas même peut-être encore d'une vie végétale. » Et j'ai développé ma pensée au n° 27, où j'insiste sur la distinction profonde qui sépare le mode d'action de la vie végétative d'avec celui de l'intelligence. Voici, en effet, ce que j'y énonce (p. 134) à propos du principe directeur préposé à la production des formes organiques, après avoir émis l'opinion que ses déterminations dépendent sans doute à chaque instant de l'état actuel du corps qu'il anime :

« Mais il semble, en considérant tout ce que l'hérédité dépose dans un simple germe, qu'il faudrait faire dépendre en outre le choix du principe directeur d'évolutions antérieures, de certaines circonstances effacées de l'état géométrique actuel, bien que subsistant d'une autre manière dans le système. Ce mode d'influence, sur le présent, d'un passé parfois lointain et paraissant n'avoir laissé aucune trace matérielle, serait peut-être le vrai caractère de la vie inconsciente ; il établirait la transition entre la manière dont se comportent les forces physico-chimiques, constamment esclaves de l'état actuel, et le mode d'action, propre à la vie pleinement consciente, que définit le *principe de finalité*, et qui, subordonnant au contraire le présent à l'avenir, dispose le premier en vue du second. N'est-il pas naturel, en effet, que le pouvoir régulateur de l'évolution vitale ait sa manière spéciale d'agir, se distinguant à la fois de celle des agents

mécaniques et de celle des causes libres?.... Une telle influence, accordée au passé... sur l'évolution organique actuelle,... pourrait amener des différences profondes entre des organismes exactement pareils à une époque déterminée (à telle ou telle phase de la vie embryonnaire, par exemple), mais provenant d'ancêtres d'espèces différentes. De même, en imposant à chaque être un développement gradué, elle empêcherait sans doute des actes conscients et libres de se produire à la suite de certaines circonstances géométriques ou mécaniques, dans le cas où, *par impossible*, on supposerait réalisé artificiellement un corps en tout constitué comme le sont ceux des êtres intelligents. »

III. — Enfin M. Bertrand me permettra de relever encore un malentendu, peu important du reste. A la fin de son article, il se demande comment j'ai bien pu dire que le principe directeur, dans le cas où il s'agit d'actes conscients et délibérés, est en état « de *s'abstenir* ou d'agir à sa guise », alors qu'il faut bien pourtant qu'un parti quelconque soit pris sans retard. Assurément, il y aurait contradiction dans ma phrase si je parlais d'une abstention consistant à ne prendre absolument aucun parti : mais il s'agit d'une abstention simplement relative, qui est elle-même une certaine manière (tout au moins provisoire) de se décider, et qui constitue une des voies laissées ouvertes par les équations du mouvement; comme lorsqu'un électeur, ayant le choix de voter pour divers candidats, ou de différer son vote, ou enfin de ne pas voter du tout, se détermine pour l'un des deux derniers partis.

Mon éminent contradicteur voudra bien aussi me permettre, en terminant, d'exprimer le regret qu'il n'ait pas profité de l'occasion que lui offrait la critique de mon travail pour faire connaître ses propres idées sur le sujet débattu, sur la manière dont il conçoit que les lois physico-chimiques s'appliquent aux êtres vivants, sur les influences respectives qu'il penserait pouvoir y attribuer, d'une part, aux énergies de la matière brute, d'autre part, au principe propre de la vie. S'il s'était décidé à le faire, ne fût-ce qu'en peu de lignes, il n'aurait sans doute pas qualifié de « miracle » (p. 521) un phénomène qui paraît à tout le monde très-naturel, qui se produit à tous les instants et en un nombre incalculable de points du globe, qui, enfin, tout plein de mystères qu'il soit pour nous, ne se distingue pas essentiellement, sous ce rapport, des phénomènes les plus simples [1]. Peut-être, pressé par les physiologistes, qui ont renoncé

1. A certains égards même, les phénomènes volontaires, dont la cause véritable et responsable, révélée immédiatement par le sens intime, nous est

aux forces vitales après avoir reconnu qu'elles étaient insaisissables à toutes leurs recherches et à toutes leurs mesures, aurait-il sacrifié, lui aussi, la vague croyance à ces forces qu'il semble conserver encore, et se serait-il trouvé plus près qu'il ne pense d'admettre, avec moi, que la vie n'est ni une force mécanique, ni une puissance créatrice de forces mécaniques, c'est-à-dire modifiant les accélérations des atomes ou produisant des travaux évaluables en kilogrammètres ou en calories ; et que son action, comme principe directeur aux points de croisement des voies tracées par les lois classiques de la mécanique, n'en est pas moins réelle, pour échapper à nos instruments et à nos calculs. Alors la difficulté qu'il se pose (vers le bas de la page 521), touchant la question de savoir comment une cause de mouvements pourrait bien exister sans être ce que les mécaniciens appellent une *force*, lui aurait sans doute paru moins insoluble. Peut-être même n'y aurait-il vu qu'une subtilité ; car, outre que le bon sens regarde la vie comme irréductible aux énergies physico-chimiques et accepte par conséquent des causes de mouvement d'au moins deux sortes, n'ayant aucune commune mesure, ni précisément le même domaine, rien ne dit que les prétendues forces des mécaniciens soient bien réellement des principes d'action, et qu'elles ne soient pas, en dehors de leur sens géométrique strict, comme l'ont pensé avant moi L. du Buat [1] et M. de Saint-Venant, de purs fantômes créés par l'imagination, puis érigés en idoles par la routine [2].

Agréez, monsieur le Directeur, etc.

J. Boussinesq,
Professeur à la Faculté des sciences de Lille

connue d'une certaine manière, sont bien moins obscurs que les phénomènes physico-chimiques ou purement vitaux, qui, accessibles seulement par leur côté externe ou géométrique, nous restent absolument impénétrables dans leur fond et sont dus à des causes dont nous n'avons aucune idée.

1. Une biographie de ce fils du célèbre hydraulicien a été insérée à la suite de celle de son père, par M. de Saint-Venant, dans le volume de 1865 des *Mémoires de la Société des sciences de Lille* : c'est lui que M. Bertrand, dans un écrit de 1864 (*Les progrès récents de la mécanique*, à la *Revue des Deux-Mondes*), a inscrit en tête de la liste des géomètres dont les calculs auraient pu faire pressentir le résultat de la brillante expérience de Léon Foucault.

L'idée de ne considérer mathématiquement que les mouvements ainsi que leurs lois, et non leurs causes, était celle du philosophe écossais Th. Reid. Cauchy pensait que les forces physiques existent à la manière des lois, mais pas autrement (*Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 14 juillet 1845, t. XXI, p. 141). On peut voir à la note VI, placée à la suite de ma *Conciliation du véritable déterminisme mécanique*, etc. (p. 243), l'explication de la circonstance, purement psychique ou subjective, qui nous porte à attacher un sens d'effort à ce qui n'est, hors de nous, que des produits de masses par des accélérations.

2. D'ailleurs, si l'on persistait à croire aux forces vitales, la nécessité de se

mettre d'accord avec l'expérience des physiologistes obligerait de n'attribuer à ces forces que de très-petites valeurs, de l'ordre de celles qui échappent à l'observation. Or, de pareilles forces ne peuvent amener des effets sensibles que dans des systèmes matériels dont l'état physico-chimique est presque instable, ou diffère très-peu d'un état pour lequel il y aurait indétermination mathématique parfaite de voies. Donc, même dans cette opinion, la recherche des solutions singulières des équations de mouvement, des réunions et bifurcations qu'admettent leurs intégrales, conserverait toute son importance; car elle fournirait les points de repère naturels pour déterminer les conditions effectives d'existence des êtres vivants, ou mieux, elle ferait connaître ces conditions avec une approximation pratiquement équivalente à l'exactitude. Ainsi une telle opinion ne différerait pas sensiblement, quant aux explications qu'elle pourrait permettre de donner des phénomènes vitaux, de celle qui réduit la vie et la volonté au rôle de simples principes directeurs; et le géomètre devrait toujours accepter celle-ci, *quand ce ne serait qu'à titre d'hypothèse simplificatrice n'altérant pas les résultats d'une manière appréciable*, tout comme il réduit les atomes à de simples points, qualifiés par lui de *points matériels*, faute d'avoir aucune donnée positive sur leurs dimensions, qu'il sait seulement être imperceptibles et qu'il est conduit à supposer très-petites en comparaison des distances d'atomes voisins. Il serait donc bien inutile, aux partisans de l'une et de l'autre opinion, de se critiquer mutuellement pour de légères nuances, que l'imperfection de nos moyens de connaître rendrait à peu près insaisissables et qui ne correspondraient peut-être même à rien de réel hors de nous, mais seulement à des différences subjectives de points de vue.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Spinoza. — Traité de Dieu, de l'Homme et de la Béatitude, traduit pour la première fois en français, et précédé d'une introduction, par P. Janet. (Germer Baillière, 1878.)

Ce petit ouvrage fait partie du supplément aux œuvres de Spinoza, publié en 1862 par M. Van Vloten, qui contient en outre quelques lettres inédites et le *Traité de l'arc-en-ciel*, que les éditeurs des *Opera posthuma* n'avaient pu retrouver et supposaient brûlé par l'auteur.

Nous possédons deux manuscrits du traité *de Deo et Homine* que M. Janet vient d'avoir l'heureuse idée de faire connaître au public français, et l'authenticité n'en est pas douteuse, malgré la singularité d'une découverte aussi tardive. Nous avons bien là cette première rédaction de l'*Ethique*, dont la *Bibliothèque des anonymes* de Mylius mentionnait l'existence. Mais si les deux manuscrits sont en hollandais, contrairement à l'assertion de Mylius ils ne sont que des traductions : l'original était en latin : l'un des copistes prend soin de nous en avertir, et les latinismes du texte hollandais, au dire des éditeurs, témoignent qu'il dit vrai.

Outre l'édition hollandaise avec traduction latine, assez négligée, de M. Van Vloten, il existe du traité *de Deo et Homine* deux traductions allemandes, de M. Schaarschmidt et de M. Sigwart; celle-ci est faite sur le texte établi dans un savant travail par M. Van der Linde. Elle dénote, au dire de M. Janet, qui s'en est servi pour faire la sienne, beaucoup d'exactitude et de sagacité philosophique; l'édition française dont nous avons à parler n'est pas non plus au-dessous de cet éloge. Elle se compose d'une introduction, résumé critique de l'ouvrage, de la traduction, et de notes concises qui expliquent le texte. Elle contient donc trois espèces de notes, celles de M. Janet, quelques-unes de M. Sigwart translatées par lui, et les notes du texte hollandais, généralement plus embarrassantes que ce qu'elles expliquent. Un certain nombre d'ailleurs sont d'une authenticité contestable.

Cette question d'authenticité est la première qui se pose pour l'ouvrage lui-même, mais les raisons de la trancher affirmativement sont décisives. Sans aucun doute, les intimes de Spinoza avaient eu connaissance du *Traité de Dieu et de l'homme*, puisqu'il l'avait écrit à leur intention : la dernière page en témoigne. S'ils ne l'ont ni retrouvé

ni mentionné, c'est qu'à leurs yeux, comme à ceux de l'auteur, l'intérêt en était minime ; l'*Ethique* effaçait complètement cette première ébauche. Elle était pour eux du nombre de ces papiers dont il n'y avait pas à regretter la perte, parce que tout ce qu'ils contenaient était dit ailleurs et beaucoup mieux (voir la préface des *Posthuma*). Etrangers à notre préoccupation moderne d'apercevoir partout évolution et filiation, la pensée du maître leur apparaissait simple, identique et sans histoire au fond. Ayant le monument, ils se souciaient peu de l'échafaudage et des premiers dessins. Peut-être n'avaient-ils pas tout à fait tort : dans les grands esprits, le système, c'est l'homme, et l'un n'existe pas sans l'autre, ni avant l'autre. Ce qui est certain, c'est que, du *de Deo* à l'*Ethique*, le spinozisme, s'il s'est rempli, n'a pas varié : ses contours, ses grands traits sont restés ce qu'ils étaient.

Nous ne devons pas oublier d'ailleurs le culte profond, passionné, que les amis de l'auteur vouaient à son grand ouvrage. Imposant par l'austérité savante de la forme, comme les livres saints par le mystère qui les enveloppe, il était à la fois le précis scientifique et l'Évangile de la secte. Ce que la Bible est encore pour les protestants, ce que le *Manuel* d'Epictète fut pour les stoïciens de l'empire, l'*Ethique* l'était pour eux. Ils y puisaient leurs oracles pratiques et théoriques, les thèmes de leurs discussions et de leurs méditations en commun ; ils le citaient de mémoire (Spinoza leur donnait l'exemple), comme les géomètres, il n'y a pas longtemps, possédaient et citaient les *Eléments* d'Euclide. On se rappelle la lettre de S. de Vries, incomplètement éditée jusqu'à M. Van Vloten, et dont M. Janet, dans son article sur Spinoza (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1867), traduisit un si curieux passage. Les disciples de Spinoza se réunissaient en l'absence du maître en une sorte de petite conférence où chacun à tour de rôle lisait, expliquait et démontrait, avec commentaires, mais dans l'ordre du livre, une suite de propositions de l'*Ethique ;* quand une difficulté se rencontrait et qu'aucun des assistants ne la pouvait résoudre, on en prenait note, pour demander les explications du maître, afin de pouvoir, « avec son secours, défendre la vérité contre les superstitieux et les chrétiens, et soutenir l'assaut du monde entier. »

Cette lettre est de 1667. Dès cette époque, il est clair que l'*Ethique* était tout pour les spinozistes. Nous voyons en outre, par la deuxième lettre à Blyenberg, que Spinoza s'occupait peu de ses livres, une fois terminés, et les abandonnait à leur sort. A plus forte raison dut-il prendre peu de souci du *de Deo*, qui paraît avoir été fait très-vite, dont il fut sans doute mécontent, et qu'il prit le parti de ne pas publier, en même temps que celui de le refaire sous une forme scientifique.

Aux indications données par le titre, qui porte en toutes lettres : « Primum latinè conscriptus à B. D. S., » ajoutons comme preuve de l'authenticité du *de Deo* que le copiste paraît avoir été un certain médecin du siècle dernier, nommé Monnikoff, qui transcrivit entièrement de sa main les papiers du théologien Deurhoff, un des initiés à qui Spinoza

laissait communiquer l'*Ethique*. Ce théologien aurait donc cru à l'authenticité du livre, et nous ne saurions avoir un témoignage meilleur.

Quant aux raisons intrinsèques, le *de Deo* contient le chapitre sur le diable, indiqué par Mylius comme appartenant à la première rédaction de l'*Ethique*. Nous trouvons textuellement dans le traité certaines propositions et certains axiomes cités dans les lettres à Oldenburg. De plus, le *de Deo* ne saurait être un abrégé de l'*Ethique* : l'économie des deux ouvrages est trop différente; il ne peut donc en être qu'une ébauche, c'est-à-dire que Spinoza en est l'auteur. Enfin les dernières lignes où il recommande à ses disciples de ne communiquer son livre qu'avec la plus grande circonspection révèlent clairement la main du maître. Ces preuves ajoutent peu de chose d'ailleurs à l'évidence qui ressort de la lecture de l'ouvrage. L'imperfection de la forme n'empêche pas qu'on n'y reconnaisse aisément la touche de Spinoza, si originale, et les allures de sa pensée.

Le *de Deo et Homine* se compose de trois morceaux distincts : le traité lui-même, les dialogues, l'appendice. Les dialogues, insérés entre les chapitres deuxième et troisième de la première partie, ne font, à vrai dire, pas corps avec l'ouvrage ; ils s'en distinguent, dit M. Janet, par un certain caractère mystique et oriental, par l'obscurité de la déduction, par le vague de la pensée. Ces raisons le portent à y voir ce que nous avons de plus ancien dans les écrits de Spinoza : peut-être seraient-ils antérieurs à l'influence de Descartes.

Nous ne partageons pas cet avis : l'influence de Descartes nous y semble au contraire évidente. Le premier dialogue met aux prises le dualisme cartésien avec la doctrine de la substance unique, en essayant d'élever cette doctrine au-dessus d'un panthéisme purement naturaliste, ce qui, soit dit en passant, contredit l'opinion de M. Avenarius, qui suppose une première phase naturaliste du système.

Si les dialogues sont ce que le traité renferme de plus ancien, l'appendice, dont le premier chapitre se présente sous la forme géométrique, est au contraire postérieur au traité. Ce chapitre paraît être une première rédaction du début de l'*Ethique*, qui en reproduit textuellement plusieurs axiomes et plusieurs propositions. Il serait donc contemporain des lettres d'Oldenburg (1661). Quant au traité lui-même, il est certainement antérieur à ces lettres et postérieur à l'année de l'excommunication (1656), puisque Spinoza, lorsqu'il l'acheva du moins, était éloigné de ses disciples.

L'espace nous manque pour donner autre chose ici qu'une vue générale de l'ouvrage et une idée des différences qui le séparent de l'*Ethique*. Il serait intéressant de suivre M. Janet dans l'analyse critique qu'il en fait et de marquer en détail, d'un traité à l'autre, les progrès extérieurs de la pensée spinozienne. Comme nous l'avons dit, si l'on peut parler de progrès, de développement, les termes d'évolution, de transformation ne seraient pas ici fort exacts, et il y aurait lieu de soumettre à rigou-

reux examen la thèse de M. Avenarius et de plusieurs autres critiques modernes. M. Janet, non plus, ne l'admet pas sans réserve.

Il fait remarquer que le traité n'est pas écrit sous forme géométrique, ce qui dément l'opinion banale que la méthode dans Spinoza a fait le système; et qu'il ne commence pas comme l'*Ethique* par la théorie de la substance, ce qui prouve que le spinozisme n'est pas non plus là tout entier, comme on l'a trop légèrement répété. « Le spinozisme, conclut judicieusement M. Janet, ne tient donc ni à telle définition, ni à telle méthode : il a été conçu, comme tous les systèmes, d'un seul jet et *a priori*, et Spinoza en a cherché ensuite la démonstration. »

Le traité se divise en deux parties, qui s'occupent, comme le titre l'indique, la première de Dieu, la seconde de l'homme. La première traite de l'existence de Dieu, puis de son essence, et enfin de ses rapports avec le monde.

Les preuves de l'existence de Dieu sont celles de Descartes : l'argument ontologique ou *a priori*, tiré de la nature de l'idée du parfait, et la preuve cartésienne, *a posteriori*, tirée de la présence de cette idée en nous. Le premier argument, qui prend dans l'*Éthique* et surtout dans une lettre de Spinoza une forme originale, assez voisine de celle qu'il revêt dans la *Critique* de Kant [1], est ici purement cartésien. Quant au second, l'exposition en est fort obscure. Spinoza s'embarrasse dans la démonstration du principe cartésien que la réalité de l'objet doit répondre à celle de l'idée. Il a recours au principe de raison suffisante, ce qui montre qu'il n'a pas encore ici, dans l'expression tout au moins, conscience de son idéalisme. Suivant toujours la voie de Descartes, il établit ensuite que l'idée de Dieu n'est pas une création de l'esprit humain, ce qui l'amène à donner en passant la preuve par les vérités éternelles supposant un sujet éternel. On voit que cette première partie n'est ni ordonnée ni originale, et qu'elle manifeste clairement, M. Janet en fait avec raison la remarque, l'influence cartésienne.

M. Janet accuse non moins justement le vice de méthode qui consiste à mettre la théorie de l'essence de Dieu après celle de son existence, qui en dépend. L'*Éthique* réparera la faute. Remarquons les quatre propositions suivantes, qui sont déjà toute la métaphysique spinoziste :

1° Il n'y a pas de substance finie, mais toute substance doit être infiniment parfaite en son genre, c'est-à-dire que nulle substance ne peut être plus parfaite dans l'entendement divin qu'elle ne l'est dans la nature.

2° Il n'y a pas deux substances égales.

3° Une substance ne peut en produire une autre.

4° Il n'y a pas de substance dans l'intellect infini de Dieu, autre que celle qui existe formellement dans la nature.

1. L'affirmation du *summum ens* impliquée, en apparence au moins, dans toute affirmation particulière, c'est-à-dire Dieu, condition de la pensée.

Le premier point est la doctrine de Dieu substance universelle et infinie, c'est-à-dire du monde en Dieu. Spinoza recourt pour la fonder à l'argumentation commune. La substance ne peut être limitée que par elle-même ou par autre chose : la première hypothèse est absurde ; quant à la seconde, elle reviendrait à la première, puisque la cause limitatrice serait la véritable substance, serait Dieu, et que ce Dieu manquerait de puissance ou de bonté, c'est-à-dire se serait limité lui-même.

La démonstration de Spinoza est courte et obscure. Une note du manuscrit l'explique en la reproduisant développée. Il est clair que cette note, plus embarrassante que le texte, n'est pas de Spinoza. Nous n'en dirons pas autant de la précédente ni de la suivante. La première est une démonstration bien spinozienne de la définition 6 de l'*Éthique* : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance composée d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » Ici Spinoza pose ce qu'il démontrait dans le *de Deo* : on voit le progrès de la méthode. L'autre note (p. 11) est extrêmement remarquable, et jette un jour nouveau sur le sens vrai du spinozisme : « Dire que la chose est telle par la nature même, c'est ne rien dire : car une chose ne peut avoir de nature avant d'exister. Mais, direz-vous, on peut bien voir ce qui appartient à la nature d'une chose. Oui quant à ce qui concerne l'existence, mais non quant à ce qui concerne l'essence. Et il y a ici une différence entre créer et engendrer. Créer, c'est poser à la fois une chose par l'existence et par l'essence ; c'est pourquoi aujourd'hui dans la nature il n'y a que génération et non création, etc. » On voit combien Spinoza est déjà loin de ce naturalisme qui s'enferme dans le monde et s'en contente, sauf à le diviniser pour ne pas chercher plus haut ce qui l'expliquerait. Spinoza n'a jamais cru que la nécessité empirique fût une explication. Sans doute il accepte le monde de l'expérience, de l'existence, suivant son expression ; mais dans l'unité infinie de ce fait nécessaire il voit l'énoncé, non la solution du problème. Cette solution, où la chercher ? Dans un monde supérieur , celui des essences. Il est vrai que ce monde est éternel, incréé comme l'autre : « Pour ce que nous appelons ici créer, on ne peut pas dire qu'un tel acte ait jamais eu lieu, et nous ne nous servons ici de cette distinction que pour montrer ce qu'on en peut dire. » Mais cette nécessité sur laquelle repose la substance incréée n'est pas la nécessité *a posteriori* d'un objet ; le véritable nécessaire, c'est l'être, c'est l'idée de l'être, par laquelle toute chose est réelle et pensée. Peut-être irait-on un peu loin en disant avec M. Janet (article cité, p. 488) que pour Spinoza « toute perfection, tout bien coule de la substance comme de sa source », et que « pour lui comme pour Platon Dieu est le bien en soi, l'idée du bien. » Mais, s'il n'est pas l'idée du

1. C'est-à-dire que la substance est imparfaite parce qu'elle est imparfaite et qu'il n'y a pas de raison à chercher au delà du fait pur et simple.

bien, il est du moins celle de l'être, l'acte éternel et pur de la pensée [1]. Spinoza est un platonicien, mais un platonicien juif, c'est-à-dire rigoriste et abstrait. Son Dieu c'est l'Être, le Jéhovah qui pense éternellement; je suis Celui qui suis. S'il est aussi le bien, ce n'est pas en lui-même, mais dans l'entendement et dans la volonté des créatures pensantes [2].

M. Janet entre-t-il bien dans la vraie pensée de Spinoza, quand il objecte à l'argumentation précédente que s'il est contraire à la nature de Dieu, à sa puissance et à sa bonté, de produire des substances imparfaites, il serait bien plus contraire encore à son essence d'être le propre sujet de ces imperfections et de ces limites? Spinoza répondrait sans doute qu'autre chose est se manifester par des modes, autre chose être limité par des substances, et qu'il faut s'entendre sur l'imperfection de ces modes. Si l'on prend le mot au sens vulgaire, elle n'est qu'une manière de penser, non une réalité : chaque mode est parfait en son genre en tant et autant qu'il existe. Si l'on veut dire qu'ils sont finis, terminés les uns par les autres, Spinoza répond qu'ils sont infinis, pris tous ensemble, puisqu'ils sont ou seront infinis en nombre et en diversité. Si l'on demande maintenant pourquoi l'infinité subjective de l'attribut a dû et pu se briser ou produire de son sein une infinité objective et numérique, c'est une question tout autre et peut-être la vraie difficulté du spinozisme. Dans le dynamisme idéaliste d'un Leibniz, rien de plus simple que ce passage : la dualité fondamentale de la pensée dans toute monade, particulièrement dans la monade ou conscience absolue, en fait tous les frais, et la multiplicité une fois posée va à l'infini. Spinoza n'a pas cette ressource, et la faiblesse de sa déduction en ce point délicat n'a pas échappé au plus pénétrant de ses disciples, à Louis Meyer [3]. La correspondance qu'ils eurent ensemble quelques mois avant la mort du maître nous montre que ni l'un ni l'autre n'était satisfait de la solution donnée dans l'*Éthique* : Spinoza

1. Voy. la lettre 21e à Simon de Vries.

2. L'inspiration juive n'est pas moins évidente dans l'éthique de Spinoza que dans sa métaphysique. Le trait original de la race juive, on l'a remarqué souvent, est la tournure pratique et positive de l'esprit. La Bible est le livre d'un peuple qui voulait bien vivre, εὖ πράττειν, faire son chemin dans le monde. Il y trouvait à la fois la règle morale de la conduite et le secret de réussir. Cette idée essentiellement juive, que le moyen d'être heureux est de bien gouverner sa vie et de sacrifier tout à cette préoccupation, que Dieu, le principe de vie, c'est par rapport à l'homme la justice, et que la justice est la suprême habileté, Spinoza l'aperçut dans la Bible. La thèse fondamentale du traité théologico-politique n'est pas autre chose que celle de M. Mathiew-Arnold dans son livre de la *Crise religieuse* : il est juste de lui en faire honneur. Peut-être ne serait-il pas bien difficile de reconnaître, sous une forme plus pure, la même idée au fond de l'*Ethique*. Peut-être aussi faudrait-il chercher dans l'idée moniste abstraite et sémitique l'explication de cette idée et celle du spinozisme tout entier. Il y a dans Spinoza du Platon et du Descartes; mais le principe de son originalité n'est pas là.

3. Voy. les lettres 69,70,71,72. La dernière est du 15 juillet 1676, et Spinoza mourait au mois de février suivant.

déclare en terminant qu'il espère avoir quelque jour le moyen de traiter à fond, si Dieu lui prête vie, avec son ami, cette question importante, sur laquelle il n'a pu encore rien mettre en ordre jusqu'à ce moment [1]. La démonstration suivante, qu'il ne peut y avoir deux substances égales, c'est-à-dire, par la précédente, deux substances infinies, est aussi fort au-dessous de celle de l'*Éthique*, bien inférieure elle-même à celle que nous trouvons une douzaine d'années plus tard, dans la lettre 50 (1674), l'une des plus belles démonstrations de Spinoza, et, chose remarquable, purement platonicienne. Dans le *de Deo*, Dieu est unique, parce que deux infinis se limiteraient : c'est la démonstration classique du spiritualisme. Dans la 5e proposition de l'*Éthique*, il est unique, parce que deux substances infinies seraient indiscernables. Enfin, dans la lettre 50, Dieu est au-dessus même de l'unité, parce que l'unité est un nombre, et qu'on ne peut nombrer les objets qu'en les considérant non dans l'essence, mais dans l'existence, c'est-à-dire en les renfermant sous des genres. Or considérer Dieu selon l'existence, c'est le considérer selon l'essence, puisqu'en lui les deux choses n'en font qu'une, et il n'y a pas de genre supérieur par lequel cette essence puisse être conçue : Dieu est connu par lui-même et par conséquent supérieur au nombre.

La dernière des quatre propositions énoncées plus haut, qu'il n'y a rien de plus dans l'intellect infini de Dieu que dans la nature même, est d'une importance capitale : c'est la négation de l'idéalisme concret ou réaliste, c'est-à-dire du système qui place au-dessus de la réalité et de la vérité sensibles une seconde réalité, une seconde vérité, de mêmes natures, mais plus belles, plus parfaites, prototypes ou sources infinies des premières. A cet idéalisme inférieur, Spinoza en substitue un autre, qu'on pourrait appeler l'idéalisme abstrait et dont nous avons dit un mot plus haut.

Dans le même chapitre, l'auteur réfute les objections que soulève sa théorie de l'unité de substance. Comment l'étendue, étant divisible,

1. Cette remarque ne pourrait-elle jeter quelque jour sur la singulière note de la page 45 (trad. Janet) ? Spinoza vient de parler des modes éternels et infinis qui servent d'intermédiaires entre les modes finis et les attributs. « Nous n'en connaissons, dit-il, pas plus de deux, le mouvement dans la matière et l'entendement dans la chose pensante, lesquels modes sont de toute éternité et subsistent pendant toute éternité. Œuvre vraiment grande et digne de la grandeur de son auteur! » Une note du manuscrit ajoute : « Ce qui est dit ici du mouvement dans la matière n'est pas entendu sérieusement; car l'auteur pense en trouver encore la cause, comme il l'a déjà fait en quelque sorte *a posteriori*. Mais il n'y a pas de mal à laisser subsister ce passage, car l'auteur n'en tire aucune conséquence. » Il est probable que l'hypothèse des modes éternels et infinis était pour Spinoza un pis-aller qui ne le satisfit jamais complètement, quelque chose comme le premier choc de Descartes, pour lequel il se montra si sévère, une sorte de *Deus ex machinâ* provisoirement introduit dans le système, en attendant que la lacune pût être comblée par un procédé moins artificiel. Le temps qu'il demandait pour y réussir lui a manqué. Peut-être aussi lui en eût-il fallu plus qu'il ne croyait.

peut-elle appartenir à un Dieu un? Comment, étant passive, peut-elle appartenir à un Dieu dont l'essence est l'activité? Il répond que la divisibilité et la passivité ne sont que des façons de penser, nous dirions des phénomènes. En lui-même, Dieu est cause, et cause immanente, *causa immanens, non transiens* : ce n'est donc pas être passif qu'être cause de sa propre passivité.

Nous ne connaissons de Dieu que deux attributs, l'étendue et la pensée. Quant aux autres qualifications que les hommes lui donnent, lorsqu'ils disent par exemple qu'il est unique, immuable, cause, providence, ce sont des dénominations extrinsèques, vraies seulement par rapport à eux : ce sont des propriétés, non des attributs. Parmi les propriétés, les principales, celles qui caractérisent l'action de Dieu sur le monde sont au nombre de trois : il est cause, providence et prédestinateur. La providence, immanente pour ainsi dire comme la cause, consiste dans l'effort universel que nous voyons dans les choses, par lequel elles tendent à conserver leur être. On voit que la providence ici fait double emploi avec le désir : le mot disparaît dans l'*Éthique* comme plusieurs autres que nous verrons plus loin.

Dans ce traité, on le voit, Spinoza parle encore quelquefois la langue commune, mais il la parle à sa manière; du signe et de la chose, le signe seul est resté : il ne restera pas longtemps.

La prédestination résulte du fait que Dieu ne saurait agir autrement qu'il n'agit et que tout le possible se réalise : il n'y a pas de choses contingentes. Objectera-t-on qu'il y a du mal dans le monde, et du mal moral? Mais ni le mal, ni le péché ne sont rien de réel : ce sont des êtres de raison naissant du préjugé qui nous fait concevoir des types parfaits de chaque genre et leur prêter une existence chimérique.

La première partie du traité se termine par la théorie de la nature naturante et de la nature naturée, expressions que Spinoza, détail remarquable, emprunte, dit-il, aux thomistes. M. Janet remarque que l'auteur attribue ici à Dieu, comme mode éternel et infini, l'intellect, « faculté de connaître toutes choses en tout temps, clairement et distinctement, d'où résulte une félicité parfaite et immuable. » Il le lui refuse dans l'*Éthique*, comme trop humain, et ne lui laisse que la pensée impersonnelle. Cette remarque confirme ce que nous disions plus haut à propos du mouvement. Le spinozisme, dans son travail d'organisation intérieure, tendait à se débarrasser des entités, des concepts généraux : l'entendement, mode infini et éternel, appartenait à cette catégorie. Il n'y a pas là développement dans le fond, mais élaboration scientifique de la forme. De ce que le mode de l'entendement tend à disparaître dans ce travail, on ne saurait conclure que la pensée spinozienne alla du théisme au déisme, pas plus que la suppression de l'autre mode éternel, du mouvement, n'accuse un effort pour se dégager d'un naturalisme primitif.

Ici commence la deuxième partie du traité. Tandis que la première correspond au livre premier de l'*Éthique*, celle-ci correspond à elle

seule aux quatre derniers. Aussi les théories de l'âme humaine, des passions et de leur esclavage, de la liberté, bien qu'arrêtées déjà dans leur fond, y sont-elles exposées beaucoup plus sommairement. Nous voyons d'ailleurs par la charmante lettre à Bresser éditée pour la première fois par M. Van Vloten (supplém., p. 303), qui nous montre sous un jour si net l'aimable et affectueux caractère de Spinoza, combien les dernières parties du grand ouvrage prenaient sous sa plume un développement inattendu. Dans le *de Homine*, la théorie de la nature de l'âme fait à peu près entièrement défaut; il est vrai que nous retrouvons comme l'ébauche du deuxième livre de l'*Éthique* dans la seconde partie de l'appendice, *de Mente humana*. Sans s'occuper des modes du corps, Spinoza aborde ceux de l'âme, les idées et les passions. Par une rencontre remarquable, il reproduit la théorie platonicienne des quatre degrés de la connaissance : ouï-dire, expérience, foi vraie ou fondée sur le raisonnement, et connaissance claire et distincte, c'est-à-dire intuitive. Cette rencontre s'explique probablement par les études qu'il avait faites sur la philosophie du moyen-âge, en particulier sur la philosophie juive, comme son propre témoignage nous l'apprend dans le traité théologico-politique et dans les lettres. On retrouve d'ailleurs cette théorie avec les mêmes exemples dans l'*Éthique* et dans le *de Emendatione*.

Des deux premiers modes de connaissance naissent toutes les passions mauvaises, du troisième les bons mouvements de l'âme qui tendent à dominer les passions, mais sans pouvoir y réussir; enfin le quatrième engendre le parfait amour, la liberté et le bonheur. Ici se place une théorie, très-incomplète, des passions, l'admiration, l'amour, la haine, le désir. Dans l'*Éthique*, Spinoza ne s'en tient pas à ces passions principales, et, au lieu de reproduire comme ici l'explication cartésienne avec l'admiration pour point de départ, il fait dériver toutes les passions du désir, en le rattachant à l'effort que fait chaque être pour se conserver.

Sans s'arrêter à la théorie psychologique, l'auteur du *de Homine* aborde aussitôt la théorie des passions bonnes et des passions mauvaises. Dans la nature en général et dans celle de l'homme en particulier, il n'existe en réalité ni mal ni bien; mais nous appelons de ces noms ce qui nous éloigne et ce qui nous rapproche de l'homme parfait, type de notre espèce. Il n'y a pas d'idéal pour l'individu isolé, mais pour l'espèce seulement. Spinoza le dit en propres termes. La raison de cette distinction n'apparaît pas d'abord; mais il nous semble qu'on peut la deviner en lisant l'*Éthique* avec soin, et que nous sommes ici encore en présence d'une de ces idées que Spinoza n'a dégagées que peu à peu, incomplètement quelquefois, bien qu'il les ait possédées en quelque façon dès le principe. Pour parler plus juste, nous avons affaire à une de ces abstractions intermédiaires que le système éliminait comme un résidu inutile, en s'organisant. S'il ne peut y avoir de type de l'individu, pourquoi un idéal de l'espèce, et qu'est-ce que

cet idéal? Remarquons d'abord que Spinoza ne parle pas d'idéal pour les espèces inférieures, mais pour la nôtre seulement. Cet idéal n'a donc rien de commun avec l'εἶδος platonicien, type parfait du genre. Que faut-il donc y voir? Simplement, croyons-nous, l'état suprême, fruit de l'intuition et de l'amour, où tous les individus de l'espèce humaine peuvent coexister non-seulement sans se nuire, sans entraver réciproquement leur être, mais en se soutenant et devenant chacun en quelque sorte tous les autres. Seule entre les espèces, la nôtre est une réalité ou peut en devenir une : elle n'est pas une pure expression. Il y a pour elle un idéal, qui n'est pas une chimère, mais sa réalisation même, c'est-à-dire celle des individus qui la composent. Peut-être M. Janet accepterait-il ce commentaire, que nous ne pouvons développer ici.

De toutes les passions, dit Spinoza, une seule est bonne, l'amour, et ce qui s'y rattache, parce que seul il fortifie et conserve, en unissant. Les autres passions ont leur origine dans la connaissance inférieure, qui nous trompe. Seule l'intuition ne peut nous tromper; quant au raisonnement (raison, dans la langue de Spinoza), son utilité consiste en ce qu'il est comme un acheminement de l'âme à la vie véritable, celle de la connaissance directe : il l'accoutume à attacher son regard sur les choses supérieures et à y trouver de la joie.

La trace d'une influence platonicienne n'est-elle pas visible dans ce rôle attribué à la connaissance du second ordre? M. Janet hésitait à la reconnaître plus haut. Elle apparaît nettement dans le passage qui vient ensuite et qui expose une véritable dialectique de l'amour.

Il y a trois sortes d'amour, ou plutôt trois degrés, comme il y a trois étages d'objets, les corruptibles, ceux qui sont incorruptibles par leurs causes (les modes infinis, objets des sciences abstraites), et l'incorruptible absolu, Dieu. L'amour que nous éprouvons pour les premiers est utile en soi, mais caduc comme eux; de plus, il peut nous nuire en détenant notre esprit et l'empêchant de poursuivre les vrais biens. L'amour que nous inspirent les choses incorruptibles par leur principe est meilleur : il est même absolument bon, puisqu'il nous excite à nous élever jusqu'à ce principe, seul intelligible par soi, seul aimable, seul capable de nous satisfaire. L'amour divin est l'unique amour, comme il n'y a pas d'autre science que la science de Dieu.

Cette théorie toute platonicienne se trouve corrigée par celle qui est l'objet de la dernière proposition de l'*Ethique* et dont le germe se rencontre plus loin dans ce traité même, d'après laquelle la connaissance et l'amour de Dieu ne sont pas dans l'âme le résultat, mais la cause de son affranchissement. M. Janet n'a pas peut-être assez aperçu (p. XLVIII) l'importance de cette idée, et la critique qu'il en donne n'est pas inattaquable. Ce n'est pas sans raison que Spinoza en a voulu faire la conclusion, le dernier mot de l'*Ethique* : il ne pouvait mettre plus en relief, d'un seul trait, le caractère dominant de son système.

Entre la conception philosophique, humaine, de la morale, qui prend

son point d'appui dans l'individu, et la conception religieuse, qui le trouve au dehors, en Dieu, il choisissait franchement la dernière. Il se déclarait pour la grâce contre la volonté, pour l'amour contre la raison, pour l'humilité contre la superbe, pour Pascal contre Epictète, ajoutons, contre Descartes et les mécanistes moraux, à qui il sait pourtant faire leur part. Il tendait, par-dessus Kant, la main à Schleiermacher.

La fin du traité, si définitives qu'en soient les conclusions, en est peut-être, dans la forme, la partie la plus confuse. Nous y trouvons d'abord la théorie de la vérité et de l'erreur, qui ne diffèrent que par le degré, l'*erreur* étant une vérité incomplète : la théorie des idées adéquates et inadéquates est ici en germe. Cette question amène celle du libre arbitre. L'entendement et la volonté ne font qu'un, c'est-à-dire que la volonté n'est pas libre. Un degré supérieur de connaissance peut seul nous affranchir d'un vouloir inférieur, d'un jugement inadéquat ; un désir ne s'efface non plus que devant un autre, dont l'objet nous apparaît comme meilleur et plus capable de conserver notre être.

Mais comment cette délivrance et la béatitude sont-elles possibles, si tout, dans le monde de l'esprit et dans celui de la matière, obéit à la fatalité ? C'est que l'âme, tout en étant l'idée du corps, n'en est cependant pas le produit. Il y a plus : si elle ne crée pas son mouvement, elle le dirige, non pas sans doute au sens propre du mot, mais en cet autre qu'il y a entre les deux correspondance nécessaire, et que l'âme, se délivrant d'elle-même par le progrès de sa connaissance et de son amour, se délivre aussi du corps qu'elle exprime, et, en s'en délivrant, le transforme, le délivre à son tour. L'âme n'agit donc pas sur le corps directement, mais par l'intermédiaire de ses idées, qui deviennent instruments de liberté, d'instruments de servitude qu'elles étaient. Mais ce n'est pas le raisonnement qui peut nous affranchir, s'il n'est accompagné de l'intuition, car son objet est lointain, celui des passions présent et fort. Le salut ne vient pas de la raison, mais de l'amour, et de l'amour divin.

Le passage de l'amour du corps à l'amour de Dieu est possible, parce que le corps fait partie de l'univers, c'est-à-dire tient à Dieu, et que la connaissance de Dieu est le terme, l'achèvement de la connaissance du corps. Connaître Dieu, c'est donc toujours pour l'âme connaître le corps, et elle ne sort pas d'elle-même, ni de lui, dans cette connaissance. Cependant, en s'unissant par l'amour à un objet éternel, elle devient éternelle elle-même et survit au corps, dont elle demeure l'idée, même quand il a, dans l'apparence, cessé d'être : car il y a dans le corps aussi quelque chose d'éternel, son essence, ce qu'en représente une idée adéquate, et par quoi il se rattache à la substance infinie.

Ce passage de l'âme, idée du corps, à Dieu et à l'immortalité, est, dans l'*Ethique* même, un point obscur de la doctrine : nous sommes obligés ici de commenter un peu, en nous inspirant de la seconde rédaction ; la première n'explique rien et se contente de dire que l'âme

n'est pas seulement une idée du corps, mais une idée de Dieu, et peut se rendre impérissable en s'unissant à lui.

Les trois derniers chapitres sont intitulés : de l'amour de Dieu pour l'homme, du démon, et de la vraie liberté. Dieu ne saurait aimer les hommes en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant que modes; mais il ne les abandonne pas pour cela, puisqu'ils sont en lui et ont leur part de l'amour qu'il a pour lui-même. On ne peut dire que Dieu donne des lois aux hommes pour les récompenser ou les punir : il les soumet seulement aux lois naturelles, qui ne sont pas susceptibles d'être transgressées. Les lois humaines seules, n'ayant été établies par les hommes qu'en vue de la béatitude, peuvent être violées. Le but pour lequel elles sont faites peut servir à les faire coopérer avec le tout, car la fin propre de l'homme ne saurait être celle de la nature. Il n'est qu'un instrument entre ses mains.

M. Janet force peut-être un peu la pensée de Spinoza, quand il dit que les lois morales reprennent ici une sorte de valeur absolue, étant une des conditions de l'ordre universel. Autre chose est de faire partie de cet ordre, d'être emporté par le système, autre chose d'en être une condition. La nuance est tout ici. En somme, les expressions finalistes qui se rencontrent à cette page sous la plume de Spinoza ne sont rien de plus que des expressions.

Dans le chapitre suivant, dont Mylius a connu l'existence et qui n'a pas laissé de trace dans l'*Ethique*, l'hypothèse du diable est repoussée comme inutile et comme impossible. Les degrés de l'être étant ceux de la perfection, il est clair que le contraire de la perfection n'existe pas.

Les deux dernières propositions de l'*Ethique* forment le sujet du chapitre 26, qui termine le *de Homine*. Nous avons parlé de la dernière ; on se rappelle l'autre ; s'il n'était pas vrai que l'âme est éternelle, en faudrait-il moins chercher Dieu pendant cette vie? Une pareille opinion, quoique beaucoup de théologiens, dit Spinoza, la soutiennent, est aussi absurde que si un poisson disait : s'il n'y a pas pour moi de vie éternelle, je veux sauter hors de l'eau et vivre sur la terre. La comparaison de l'*Ethique*, on s'en souvient, est plus énergique encore et le ton plus tranchant, s'il est possible.

L'ouvrage se conclut par la théorie de la vraie liberté ; c'est l'état souverainement actif de l'âme, celui où ses actions extérieures sont parfaitement d'accord avec sa nature interne, c'est-à-dire avec celle des autres âmes et avec Dieu. Alors toute passivité et toute servitude disparaissent. Cette théorie du concours des âmes dans la liberté n'est qu'ébauchée ici et se présente comme une conclusion. Dans l'*Ethique*, elle est fortement travaillée et devient un anneau essentiel de la chaîne.

Nous avons parlé des derniers mots de l'ouvrage, où Spinoza recommande à ses disciples d'être discrets dans la manifestation des idées qu'il leur communique. Il nous reste à conclure avec M. Janet que « si

le *de Deo et Homine* est bien loin encore de l'*Ethique* pour la grandeur de la composition, la richesse du développement, la sévérité sobre de la forme, » le fond de la pensée est le même dans l'ébauche que dans l'œuvre. « Ce sont les premières lignes d'un grand tableau, » et le travail qui nous les fait connaître ne sera pas perdu pour l'histoire du génie de Spinoza.

JULES LAGNEAU.

Girard de Rialle. LA MYTHOLOGIE COMPARÉE, Tome I [1].

M. Girard de Rialle expose dans une courte préface les principes qui l'ont guidé dans la composition de l'ouvrage dont il nous offre aujourd'hui la première partie. « Lorsque nous nous sommes proposé de l'écrire, dit-il, nous avons cherché la méthode, ou, pour mieux parler, la doctrine qui devait présider à notre plan. Nous l'avons cherchée dans les faits étudiés en dehors de toute conception *a priori*, et nous nous sommes bientôt convaincu que, dans le domaine du développement intellectuel et moral de l'humanité, la théorie de l'évolution trouvait une nouvelle vérification. » Par là, M. Girard entend que les idées religieuses, de même que le langage et les institutions sociales, ont « subi une suite de transformations successives dont les nombreuses fractions de l'humanité nous offrent les exemples divers, et qui ont laissé des traces reconnaissables jusque dans les sociétés les plus éloignées de leur état primitif. » Ces mots un peu pompeux de « méthode » et de « doctrine » indiquent donc un plan très-simple et qui ne sera sans doute guère contesté par les lecteurs auxquels s'adresse cet ouvrage. M. Girard n'a entrepris aucune polémique contre les partisans d'un point de vue qui trouverait difficilement, à l'heure présente, des représentants dans la science laïque, celui d'une « révélation primitive », dont la dégénérescence aurait donné naissance au fétichisme et au polythéisme. Il a estimé qu'il pouvait considérer à cet égard sa cause comme gagnée [2]. Il semble se préoccuper davantage des objections qui pourraient lui être faites au point de vue de la philosophie positiviste. Mais sa crainte ne proviendrait-elle pas d'une définition incomplète du terme d'évolution? Dans le sens où il est ici employé, ce mot nous semble avoir une acception bien différente de celle qui a engagé les chefs de l'école positiviste à l'écarter, à la fois comme indémontré et indémontrable. M. Girard de Rialle ne rencontrera certainement point de contradicteur pour cette proposition, que la religion se transforme au même titre que la philosophie, que le droit, que la morale, que la politique, que l'état social en général, et que ses trois états principaux sont le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. Il en rencontrerait certainement s'il avait affirmé que telle peuplade féti-

1. Un volume in-12 de XII-363 pages. Paris, Reinwald, 1878.
2. Voy. cependant p. 9 et 10.

chiste doit arriver nécessairement, dans le courant d'une période donnée, en traversant le polythéisme, à l'adoration d'un seul Dieu. Nous admettons en revanche très-volontiers que le développement général favorise l'apparition d'un état religieux plus élevé, sans nous imaginer que chacun doive passer identiquement par le même chemin et sans attacher aux trois échelons que nous venons d'énumérer la valeur de divisions absolues, correspondant à des catégories invariablement déterminées du développement religieux de l'esprit humain.

M. Girard se défend de rechercher l'origine de la religion, qui a été, depuis quelques années, l'objet de travaux remarquables. Il est vrai qu'il entend cette recherche comme précédemment le mot évolution, dans un sens tout à fait spécial, comme consistant « à décider de l'époque précise où un être animé quelconque a songé à formuler une explication des phénomènes de la nature ». De cela, dit-il, « nous nous sommes bien gardé, et nous nous garderons toujours. » Dans l'état de nos connaissances historiques, ce serait en effet une poursuite tout à fait oiseuse; mais ce sont là plutôt les « commencements » que les « origines de la religion ». Au point de vue philosophique, la recherche des éléments dont la combinaison a pu donner naissance à la religion ne laisse pas au contraire d'offrir un vif intérêt. M. Girard a abandonné à d'autres cette délicate question, bornant son ambition à une exposition exacte et suffisamment complète des principaux phénomènes religieux que lui offre l'histoire de l'humanité. D'autre part, il affirme que la religion est propre à tous les groupes humains sans exception, contrairement à l'opinion souvent soutenue, que des fractions, restreintes ou étendues de l'humanité, sont restées étrangères aux idées que nous appelons religieuses. « Nulle part l'homme, si rudimentaire qu'ait été son état social, n'a manqué d'esquisser une interprétation de la nature ;... il n'est pas douteux que les résultats de cette première enquête ne sont autres que des conceptions religieuses, des mythes. » Cette large définition de la religion est de nature à concilier deux opinions, dont la divergence s'appuie, en une grande mesure, sur un malentendu. Les faits actuellement connus ne nous autorisent pas, en effet, à refuser à aucun groupe humain la notion de forces ou d'esprits capables d'exercer une influence sur leur destinée. Dans l'état de nos connaissances géographiques, il n'est guère admissible que des faits nouveaux viennent contredire cette conclusion.

« Nous avons remarqué, dit M. Girard, que les représentants les plus anciens de l'humanité ne font pas de distinction entre les objets inanimés et les êtres vivants, mais que pour eux tout est doué d'une âme, d'une volonté, d'une individualité, qui persistent même au delà de la mort. Tout vit et tout est dieu. C'est la période du fétichisme, et nous en avons résumé les traits en groupant un grand nombre de détails saillants et caractéristiques. » Je ne sais si l'appellation d'animisme n'eût pas été préférable pour toute cette catégorie de phénomènes religieux, fétichisme ayant un sens plus étroit que la définition qu'en

donne M. Girard de Rialle. C'est là le premier degré de la religion. « Plus tard, les individualités théologiques de même nature se sont réunies, se sont condensées en une seule personne, un Dieu personnel et extérieur aux objets qu'il régit. Alors les divinités sont nées et ont été formées à l'image agrandie de l'homme... C'est la période du polythéisme. » De l'étude des mythes américains, l'auteur conclut « que la transformation des idées fétichiques en polythéisme s'est faite dans un ordre régulier et semblable à la transformation de même nature qui s'est opérée en Asie et en Europe ». Le présent volume est consacré au fétichisme et aux religions de l'Amérique. Le second traitera principalement des mythologies sémitique et indo-européenne.

Quand on veut présenter une étude d'ensemble du fétichisme, on se heurte à la difficulté d'introduire dans une masse énorme de faits une division rationnelle. Le fétichisme d'ailleurs se présente lui-même à différents stades de développement. « L'humanité a commencé par concevoir tous les corps de l'univers comme animés d'une vie propre, de volontés et de passions; parmi ces corps, ceux auxquels elle a prêté le plus d'attention, qui lui ont semblé avoir le plus d'énergie, ont été ceux qui la touchaient de plus près. Plus tard et peu à peu, ces conceptions se sont généralisées, et les grandes données fétichiques ont apparu, pour se transformer bientôt en divinités, en agents extérieurs aux choses et directeurs d'un ensemble de phénomènes et d'êtres, avec lesquels ils ne se confondent plus. »

M. Girard de Rialle ne pouvait essayer de donner l'exposé successif des croyances des nombreuses peuplades qui ont pratiqué et pratiquent encore les religions fétichiques : il a donc groupé ses renseignements sous des têtes de chapitre qui permissent de les retrouver sans peine. Il commence par l'étude du fétichisme dans la nature inanimée : pierres, rochers, montagnes, eau et plantes. Vient ensuite le culte des objets de la nature animée, animaux, oiseaux, serpents; en troisième lieu, le culte fétichique des mânes, des ancêtres et des esprits. C'est là seulement que nous trouvons les données relatives au culte du feu, de l'orage et du vent, qui, à certains égards, semble indiquer un stade supérieur de développement; puis le culte des corps célestes, et enfin celui du ciel et de la terre.

Dans la masse énorme des faits qu'a rassemblés M. Girard de Rialle, je noterai ceux qui me semblent mériter une attention particulière. Le culte des pierres, qui joue encore un si grand rôle chez nombre de peuples et dont l'importance est si remarquable dans les cultes sémitiques, trouve même dans les pays civilisés de curieux points d'attache. Sans qu'il soit besoin de remonter au concile de Tours (567), qui ordonne aux prêtres de refuser l'entrée des églises à ceux qui adorent les pierres levées, ou à celui de Nantes, qui, trois siècles plus tard (895), ordonne d'arracher les « pierres diaboliques » qui, dans les forêts et les ruines, sont l'objet d'une « criminelle vénération », nous trouvons autour de nous, dans la Franche-Comté, dans l'Auvergne, dans la Bretagne, dans le Berry,

des traces d'un culte semblable. Les pierres qui attirent encore l'hommage superstitieux d'un grand nombre sont considérées généralement comme exerçant une influence bienfaisante sur la récolte et particulièrement sur la fécondité. Elles semblent donc plutôt les symboles subsistants du principe procréateur que des fétiches proprement dits. Mais voici des faits sur lesquels le plus léger doute ne saurait planer quant à leur correspondance avec le développement fétichique. Les habitants de l'île d'Inniskea, située sur la côte occidentale d'Irlande, adoraient en 1851 une pierre, soigneusement enveloppée de flanelle. A certaines époques, on la sortait de sa retraite pour lui rendre un solennel hommage. Quand une tempête s'élevait, on suppliait la pierre d'amener un navire sur les rochers de l'îlot afin de s'emparer des épaves. Voilà un fait de fétichisme absolument caractérisé. Il convient d'en dire autant d'usages observés en Norwège à la fin du siècle dernier. « Les paysans de certains districts gardaient précieusement des pierres rondes, qu'ils lavaient soigneusement tous les jeudis soir, qu'ils enduisaient de beurre devant le feu, qu'ils mettaient à la place d'honneur sur de la paille fraîche et qu'ils plongeaient dans la bière à certains moments de l'année, convaincus que ces pierres porteraient bonheur et santé à la maison et à ses habitants. »

Le culte de l'eau sous ses différentes formes offre de nombreuses particularités à son tour. Xerxès, dans une époque relativement rapprochée, se venge de l'Hellespont en le faisant battre de verges, puis il apaise son courroux en lui offrant un sacrifice propitiatoire. Les Romains ne manquaient pas d'élever un sanctuaire en l'honneur des sources thermales, culte dont nous retrouvons une variante moderne dans les dévotions de la Salette ou de Lourdes. Les sources, les lacs et les fontaines auxquels s'est attachée la piété publique se comptent par milliers, et il n'est personne qui n'ait connaissance de maint sanctuaire de cette nature légué par le fétichisme au paganisme et par le paganisme au christianisme, lequel s'est contenté d'en changer l'étiquette, n'osant pas s'attaquer franchement à une superstition dont l'influence lui a semblé tour à tour trop grande pour qu'il osât la combattre ouvertement, trop utile pour qu'il eût le courage de renoncer à en tirer profit. Tandis que le paysan tchèque fait une offrande expiatoire à la rivière souillée par un cadavre, il offre à son puits, au commencement de l'année, une partie des plats de sa table, en le priant d'être toujours abondamment pourvu d'eau. Au XVIIe siècle, le chef des Cosaques du Don insurgés, Stenko Razin, remercie le Volga de son précieux concours en précipitant dans ses flots une belle captive. Quand les poissons diminuent dans l'Obi, les Ostiaks et les Samoyèdes font appel à la bienveillance du fleuve en lui offrant un renne qu'ils précipitent dans l'eau avec une pierre au cou, don précieux auquel la divinité ne saurait manquer de répondre de la façon désirée. Les arbres ont provoqué aussi de tout temps les hommages. Quiconque a voyagé dans l'Orient a pu voir des troncs vénérables couverts d'amulettes; sans

aller si loin, n'avons-nous pas nos chênes consacrés, dont la forêt de Saint-Germain nous offre un exemple bien connu?

Le culte des animaux a pris un développement considérable chez presque tous les peuples. Il est curieux de penser que l'homme, qui les a tantôt tués pour sa nourriture et son plaisir, tantôt domestiqués, ait pu voir en eux si aisément des êtres mystérieux, dont il dût détourner la malignité par la ruse ou des procédés de conjuration. Cela se comprend plus aisément à l'égard d'animaux inconnus et récemment importés. Prescott raconte que les indigènes de l'Amérique, épouvantés par les armes à feu des Espagnols, en attribuèrent l'origine aux chevaux, à ces êtres inconnus et formidables que les conquérants amenaient avec eux. Un de ces animaux, ayant été abandonné dans une retraite, fut l'objet de toute espèce d'hommages empressés. Nulle idée, chez les peuples sauvages, de distinguer la bête de l'homme. Tout être animé est, à cet égard, situé au même degré. Les Peaux-Rouges s'excusent auprès des ours de les mettre à mort. Parfois, pour apaiser son âme irritée, ils mettent le calumet chargé de tabac dans la gueule de l'animal mort. Les Cafres, quand ils chassent l'éléphant, le supplient de ne pas les tuer, de ne pas les écraser; une fois mort, ils lui font des excuses, mais prennent soin de lui couper la trompe, s'imaginant lui enlever tout pouvoir de nuire. Quand les Malgaches prennent un baleineau, ils s'en excusent auprès de la mère et la prient de s'éloigner. Mais le procédé le plus curieux est sans doute celui des indigènes de la Sibérie, qui, pour détourner d'eux la vengeance des ours, leurs victimes, expliquent gravement à ceux-ci que les Russes seuls les ont mis à mal : ils s'imaginent que l'âme de l'animal se méprendra ainsi sur les auteurs de sa mort et n'exercera sa vengeance que sur des étrangers.

Cela nous mène à des résultats très-curieux, bien qu'ils dépassent un peu ce qui nous était promis sur le « culte des animaux ». — « Il n'en faut pas douter, dit expressément M. Girard de Rialle, le fétichiste ne tient pas la mort pour la conclusion définitive de l'existence; il ne conçoit pas que tout soit fini par là, et cette vitalité, cette intelligence qu'il découvre dans les objets inanimés et dans les animaux, se prolongent sous une autre forme au delà de la vie. Mais, ne faisant pas de différence entre l'homme et le reste de l'univers, la vie future n'est pas uniquement propre au premier, mais au contraire est le lot de tout ce qui existe. » Les exemples de cette foi en l' « immortalité de l'âme » des animaux, comme de l'homme, abondent. Chez les Mongols et les Bouriates, on immolait un cheval sur la tombe du défunt, afin qu'il trouvât son coursier dans l'autre monde. Même coutume chez les Arabes, et, dans le nouveau monde, chez les Peaux-Rouges. A l'enterrement d'un général de cavalerie allemand enterré à Trèves en 1781, son cheval fut égorgé et jeté dans la fosse, selon le rite teutonique. L'Indien du Canada est convaincu que l'âme de son chien le suit dans le monde des esprits; les Aztèques comptent que le fidèle animal leur servira de guide sur la

route difficile des morts. Au Tong-King, on jetait à l'eau des animaux, pour que leurs âmes entrassent au service des princes défunts. Les Cafres ont la croyance qu'ils retrouveront les ombres de leurs bestiaux dans l'autre monde. A ces exemples, joindre les souvenirs de l'antiquité classique, qui doivent s'interpréter dans le même sens. La croyance à la métempsycose se greffera sans peine sur ces conceptions, qui considèrent l'âme de l'homme et des animaux comme entièrement détachable du corps.

Parmi les animaux dont le caractère a frappé particulièrement les peuples enfants, le serpent joue un grand rôle. Ses allures bizarres y prêtaient. Il y a là l'objet d'une étude pour laquelle M. Girard de Rialle a amassé de curieux matériaux. Mais ce qui vient d'être dit de l'âme des animaux va trouver un complément capital dans le culte des mânes. « Cette croyance en quelque chose d'inhérent à notre personnalité, qui survit à cette existence ou qui la continue dans un autre monde, paraît être universellement répandue dans l'humanité et avoir pris naissance avec elle. » Le chapitre consacré à ce sujet est du plus vif intérêt pour la philosophie. M. Girard de Rialle a groupé ingénieusement un grand nombre de faits, qui forment comme une introduction naturelle à l'histoire de la psychologie.

On se représente l'âme comme quelque chose de moins tangible, sans doute, de moins palpable que le corps, mais toujours comme saisissable et appréciable aux sens. On lui donne une forme humaine, subtile et amincie ; nous en retrouvons la trace dans la littérature latine et l'expression *animula blandula vagula*, en particulier dans l'iconographie chrétienne, où l'âme sort du corps sous la figure d'un petit être humain. L'ombre projetée par le corps a été mise fréquemment en rapport avec l'âme ; la respiration et le souffle, plus souvent encore. Le rêve a puissamment contribué aux théories primitives sur l'âme. Les figures qui y jouent un rôle sont réelles et par conséquent constituent un dédoublement des personnages vivants ou morts qu'elles représentent. Ce dédoublement s'applique au sujet lui-même ; il sort de son corps pour se livrer à la chasse, à la danse, etc. Le conte singulier d'Hermotime, dont l'âme, ayant été errer trop longtemps loin de son corps, ne retrouve plus ce dernier, que sa femme, le croyant mort, avait fait pieusement brûler, est l'expression d'une croyance antique. L'âme, pendant le sommeil, a la faculté de quitter le corps : quelquefois, par suite d'un accident, elle n'y peut pas rentrer. Un conte allemand rapporte qu'un écuyer vit sortir un serpent de la bouche de son maître endormi dans une forêt. Le reptile se dirige vers une montagne, dans les flancs de laquelle il pénètre, pour rejoindre bientôt le corps qu'il avait quitté. Le maître, à son réveil, raconte qu'il a « rêvé » qu'il pénétrait dans une montagne remplie de trésors. — Si l'âme quitte le corps, celui-ci tombe en faiblesse : le talent des sorciers est de la faire rentrer dans le corps qu'elle a abandonné et qui revient de la sorte à la santé. Certains d'entre eux remplacent au besoin une âme disparue

par celle d'un enfant, d'un lièvre ou d'un renne. Des peuples, qui n'ont pas dépassé un niveau de civilisation peu avancé, font même une distinction entre le principe vital et l'âme rationnelle et pensante. En d'autres termes, autant de formes bien distinctes de l'activité humaine, autant d'individus : c'est là sans doute l'origine de ces divisions scolastiques, dont la psychologie n'est pas parvenue encore à se débarrasser. Chez les Dakotas de l'Amérique du Nord, une partie de l'âme retourne au village après la mort, une autre s'élance dans l'air, une troisième va rejoindre les esprits, une dernière reste fidèlement près du corps. M. Girard de Rialle estime, et je ne suis pas éloigné de partager son sentiment, que la plupart des traits par lesquels nous nous représentons la vie future encore aujourd'hui ne sont guère que le legs, tant soit peu révisé, des âges les plus anciens. Toute cette partie de son livre amène indirectement à se poser une question très-curieuse, à savoir si la croyance à « l'immortalité de l'âme » n'a pas été singulièrement plus forte aux époques des cultes fétichistes qu'elle ne l'est devenue avec le progrès des idées philosophiques et religieuses, et si ce n'est pas dans la secrète survivance d'antiques croyances, aujourd'hui reléguées hors du domaine de l'enseignement philosophique ou religieux, qu'elle se trouve avoir ses principaux appuis, au moins pour ce qui touche la manière de voir du grand nombre. M. Girard rend un véritable service aux études philosophiques en attirant l'attention sur une partie généralement négligée du problème de la destinée humaine. Il serait en vérité curieux qu'une croyance, que l'on représente volontiers comme le résultat de la part toujours plus grande faite au côté spirituel de la nature humaine au détriment de l'élément matériel, eût ses attaches historiques dans une conception très-grossière et très-primitive de l'âme.

Le culte fétichique des corps célestes nous rapproche du polythéisme ; tout au moins assistons-nous à des essais de subordination entre les différents degrés des esprits capables d'influer sur nos destinées. Dans l'ancien monde, la lune semble avoir eu plus d'adorateurs que le soleil, au rebours d'une théorie bien connue exposée dans l'*Origine de tous les cultes* de Dupuis et d'après laquelle toutes les conceptions religieuses de l'antiquité se résoudraient en mythes solaires. La Chine nous offre à son tour le plus haut terme du développement religieux, dans les limites du fétichisme, par l'adoration du grand fétiche céleste auquel est opposé le grand fétiche terrestre. Ce ne sont pas là des divinités présidant au mouvement soit du ciel, soit de la terre : le ciel et la terre sont eux-mêmes animés et sont volontiers opposés, comme le principe mâle et le principe femelle. La plupart des symboles du culte qui représentent les organes de la génération répondent à cet état religieux, par lequel on a voulu, également à tort, expliquer la totalité des faits produits sur le terrain de la religion.

M. Girard de Rialle a cependant senti l'inconvénient qu'il y avait à grouper uniquement sous des chefs artificiels les faits relatifs au féti-

chisme qu'il se proposait de passer en revue. Il nous donne, en conséquence, deux exemples d'ensemble de religions fétichiques, l'un emprunté aux Cafres, qui représentent le fétichisme tel qu'il apparaît dans la majeure partie des peuples demeurés à cette période de l'évolution, l'autre à la Chine. Une sorte d'appendice expose quelques faits relatifs à la survivance du fétichisme dans certains peuples civilisés. M. Girard y range l'étrange engouement que des personnes, d'une instruction relative, ont manifesté récemment pour les théories du spiritisme, qui n'est qu'une résurrection des grossières conceptions de l'animisme fétichique.

Nous voyons donc la matière animée, douée de volonté et de passion, se transformer à l'aide de la croyance aux esprits et aboutir au polythéisme, c'est-à-dire à la foi en des êtres supérieurs, distincts de la nature dont ils sont les régents. D'après M. Girard de Rialle, deux phénomènes moraux ont présidé à ce changement : d'une part, la croyance aux esprits, comme il vient d'être dit ; de l'autre, une sorte de syncrétisme qui, condensant les fétiches de divers objets de même espèce, en a fait un seul être, lequel n'anime plus ces objets en eux-mêmes, mais les gouverne et règne sur eux. Exemple : « La montagne, énorme, majestueuse, imposante, animée autrefois d'une vie propre, a vu s'enfuir de son sein cet esprit qui ne faisait qu'un avec elle ; mais celui-ci ne l'a pas abandonnée pour cela : il a pris un corps, il est devenu un agent extérieur qui ne se plaît que sur les flancs, dans les ravins de la montagne, dont il est encore la personnification extérieure, le génie, le dieu. » Le polythéisme est ainsi une sorte de classification des mille objets qui composent l'univers. Tant que la nature est considérée comme une ensemble d'êtres multiples, tous vivants, tous passionnés et capricieux, nulle possibilité n'existait d'établir la moindre loi générale, d'extraire des faits la moindre explication. « Tout ce qui se passait était dû à la fantaisie de tel ou tel objet animé et volontaire. » Lorsque l'homme en vint à concevoir ces phénomènes, non plus comme les manifestations incohérentes de volontés déréglées, mais comme l'expression de desseins arrêtés par des intelligences supérieures et extérieures aux choses elles-mêmes, il s'appliqua à rechercher ces lois qui, quoiqu'elles pussent être troublées par les caprices des dieux, présentaient pourtant un caractère sérieux de régularité.

Les chapitres consacrés au polythéisme, dans la seconde partie de ce volume, traitent de la mythologie du Pérou, de celle du *Cundinamarca*, vaste plateau actuellement rattaché à la Colombie, de l'Amérique centrale et du Mexique. M. Girard y reproduit la substance de travaux généralement peu connus en France : ceux de J.-G. Müller dans son *Histoire des religions primitives de l'Amérique*, de Herbert Spencer dans un des fascicules de sa *Sociologie descriptive*, de H. Bancroft dans ses *Native races of the Pacific States*.

Ce que nous avons dit du premier volume de l'œuvre de M. Girard de Rialle montre l'estime dans laquelle nous tenons cette entreprise. Il y a là un très-grand nombre de faits réunis sous un court volume, en

une disposition qui permet de les retrouver sans grand'peine. Ces faits sont groupés avec simplicité, sous des rubriques faciles ; la méthode qui a présidé à leur classement est sage. Ils ont le très-grand mérite de n'être pas défigurés au profit d'une thèse inacceptable. C'est, en un mot, une très-estimable contribution à une étude, beaucoup trop négligée parmi nous, celle des manifestations de la pensée religieuse dans les différents temps et dans les différents peuples. Nous verrons donc paraître avec un réel intérêt le second volume d'une œuvre destinée à répandre des connaissances utiles dans un public étendu.

Cela dit, nous devons reconnaître que l'ouvrage de M. Girard de Rialle, en dépit de ses très-sérieuses qualités et de la confiance que ses procédés nous inspirent dans l'exactitude de ses renseignements, ne répond pas aux conditions d'une œuvre strictement scientifique. Ce n'est pas un travail d'ensemble, et c'est encore moins un résumé : en réalité, c'est un extrait. Ce sont les cartons d'un compilateur laborieux et patient que l'on vide devant nous, après y avoir introduit cinq ou six grandes divisions, plutôt artificielles que réelles. Ces faits divers sont réunis par un fil ténu, que viennent interrompre de temps en temps quelques réflexions intéressantes. D'autre part, aucune note, aucun renvoi aux sources. Sans doute cela eût surchargé une œuvre pour laquelle l'appareil de l'érudition n'était pas fait. Mais M. Girard ne demandera pas non plus que l'on cite son livre comme une autorité, quand nous ne savons pas où il a lui-même puisé. Voilà le grand inconvénient d'une œuvre, très-recommandable d'ailleurs, de vulgarisation, quand la littérature scientifique du sujet n'existe pas. Elle a l'apparence de combler une lacune, elle fournit d'utiles indications, elle se lit avec un vif intérêt, mais on n'y sent pas un sol résistant où l'esprit se repose avec assurance. A ce point de vue, l'auteur aurait beaucoup mieux servi la cause des études d'histoire religieuse en se bornant à dégager deux ou trois types de fétichisme et en les entourant cette fois de toutes les ressources des méthodes critiques. M. Girard de Rialle aurait pu également prendre un point de croyance spécial et l'élucider complètement : ainsi cette opinion sur la survivance de l'âme chez l'homme et les animaux, dont il nous a montré l'importance par une série de renseignements curieux. Un essai encyclopédique comme le sien aurait dû, à défaut de la discussion des faits, tout au moins être relevé par une pensée philosophique un peu forte, au lieu que les considérations générales de ce livre, souvent justes, parfois ingénieuses, sont présentées avec mollesse et sans relief, et succombent d'ailleurs sous l'abondance des faits. Dans le second volume, où l'auteur se mouvra en grande partie sur le terrain historique, nous voudrions le voir plus maître de son sujet. Nous ne nous contenterons pas non plus de cette absence de références aux sources, que l'on peut excuser à la rigueur en matière de fétichisme, mais qui ne serait pas admissible sur le terrain des religions sémitiques et de la mythologie indo-européenne.

MAURICE VERNES.

A. Espinas. — Des Sociétés animales, étude de psychologie comparée, 2e édition, augmentée d'une introduction sur l'histoire de la sociologie en général. Paris, Germer Baillière (Bibl. de phil. contemp., in-8°).

La *Revue* a fait connaître à ses lecteurs le livre de M. Espinas à l'époque de sa publication. La nouveauté du sujet et la manière dont il était traité promettaient à l'auteur un succès qui ne s'est pas fait attendre. Cet ouvrage a été accueilli à l'étranger [1] aussi bien que chez nous. L'appréciation de juges compétents et une traduction allemande par M. Schlœsser, qui va bientôt paraître, en font foi.

Dans cette deuxième édition française, M. Espinas a ajouté divers appendices, dont l'un, consacré à la théorie des individualités, est traduit du *Manuel de zoologie* de Jaeger : mais l'addition capitale est une longue introduction (155 pages) consacrée à l'histoire de la sociologie depuis l'époque grecque jusqu'à nos jours.

Ce morceau donne à l'ouvrage sa signification véritable et en détermine la portée. L'auteur en effet, en abordant l'étude des sociétés animales, champ si peu exploré en dehors des naturalistes, s'est proposé de contribuer à l'étude de la sociologie humaine. « C'est, dit-il, une tentative aussi vaine que fréquemment renouvelée que celle de découvrir les lois de la vie sociale dans l'homme, indépendamment de toute comparaison avec les autres manifestations de la vie sociale dans le reste de la nature. Mais, il faut le reconnaître, un simple rapprochement ne suffit pas : une étude approfondie des deux termes de la comparaison (les sociétés humaines, les sociétés animales) est la condition préliminaire indispensable d'une détermination exacte de leurs rapports. Voilà pourquoi nous portons cette fois toute notre attention sur les sociétés animales. Quand la connaissance expérimentale des sociétés humaines sera assez avancée, la comparaison pourra être fructueuse, et une généralisation destinée à embrasser les unes et les autres sous une même loi sera tentée avec quelque chance de succès. »

On ne s'étonnera donc pas de voir l'auteur, à propos des animaux, passer en revue les diverses solutions qui ont été données de ce problème : Qu'est-ce qu'une société d'hommes? Ce problème, dit-il, a été posé en Grèce par les Sophistes. Quoique leur doctrine ne nous soit connue que par Platon, leur ennemi, nous avons lieu de croire qu'ils ont exprimé pour la première fois cette idée « que l'organisation sociale est un fait de nature qui se produit sinon au hasard, du moins spontanément et qui est antérieur et supérieur aux conventions humaines. »

Fait de nature ou œuvre artificielle soumise aux seules lois de la logique : telles sont les deux conceptions contraires qui, avec beaucoup de variétés de formes et de compromis, résument l'histoire de toutes

1. Voir le *Mind* de janvier 1878; la *Vierteljahrsschrift f. w. Philosophie* (1878, 2e liv.), art. de Wundt dont nous avons donné l'analyse ; les *Philos. Monatshefte*, XIV, 3e liv.

les théories sociales. Dans l'antiquité, M. Espinas n'étudie que Platon et Aristote. Nous regrettons qu'il n'ait consacré que quelques lignes aux stoïciens. De là il passe à Hobbes et à Locke, deux représentants de la conception abstraite de l'Etat, considéré comme en dehors de la nature. Avec Spinoza, Montesquieu et les Economistes, on en revient aux vues d'Aristote et à sa méthode, c'est-à-dire que la société est considérée comme un être concret, faisant partie de la nature, et qui doit être étudié par la méthode d'observation.

La tendance qui prévaut avec Rousseau et le *Contrat social* est trop connue pour y insister. Nous relevons seulement une ingénieuse remarque de M. Espinas, qui se demande comment Rousseau, l'apôtre de la nature et des droits naturels de l'homme, a pu combattre la doctrine qui fait de la société une partie de la nature. « Rien de moins surprenant pour qui sait le sens tout platonicien que prêtent à ce mot de nature le *Contrat social* et l'*Emile*. La nature n'est pas un état d'imperfection d'où l'homme se serait élevé péniblement jusqu'au point où nous le voyons aujourd'hui ; c'est un état de perfection, celui où serait l'homme qui aurait développé toutes ses puissances, seul état dont on puisse dire que c'est le vrai état de l'homme, puisque l'être qui s'en écarte est par là même incomplet et dégradé. » Kant et Fichte repoussent la thèse de Rousseau : le premier la mitige; le second est conduit par sa métaphysique à faire de la société « une juxtaposition de volontés, un monde des âmes. » Enfin, pour Hegel, la société est un être physique qui ne peut devenir un être moral et s'élever au-dessus du monde matériel qu'en obéissant à ses lois.

Dans cette revue rétrospective, nous signalerons les pages consacrées à Joseph de Maistre. Ce célèbre représentant de l'école théologique, qui, après avoir été si vivement combattu par l'école éclectique, est si peu connu de la génération philosophique actuelle, soutenait avec beaucoup de force qu'il n'y a qu'une bonne méthode en politique, la méthode expérimentale, « que toute question sur la nature de la société doit se résoudre par l'histoire. » C'est, à notre avis, dit M. Espinas, un fait très-significatif, que cette adhésion de l'école théologique à la doctrine qui fait de la société un être de nature et veut qu'on applique à ce grand objet la méthode expérimentale. Rien ne montre mieux le faible lien qui rattache telle conception sociale théorique à telle métaphysique d'une part, et d'autre part, tant que la science n'est pas organisée, à telle politique. — L'auteur a consacré quelques pages intéressantes à signaler l'influence de Vico sur Joseph de Maistre.

En entrant dans la période contemporaine, la conception organique de la société devient un fait général. Tout concourt à l'imposer : les travaux des statisticiens et des économistes ; l'histoire politique, sociale, littéraire, religieuse; la linguistique ; enfin la biologie, qui établit les trois propositions suivantes, « qui à elles seules forment une science sociale en raccourci : » 1° l'individu est une société, c'est-à-dire que tout vivant est composé de vivants; 2° l'individualité du composé, loin d'exclure

celle des éléments composants, la suppose et croît avec elle; 3° la composition organique comporte un nombre indéterminé de degrés.

L'auteur termine en exposant avec détail les conceptions de Comte et de Herbert Spencer, qui ont cherché — le premier surtout — à fixer d'une manière systématique l'objet et la méthode de la science sociale.

Le corps de l'ouvrage a été soigneusement révisé. De nouveaux faits ont été ajoutés en assez grand nombre. La conclusion dogmatique a été l'objet d'un travail attentif, tendant à donner aux formules qui résument la pensée de l'auteur toute leur portée et en même temps plus de précision. TH. R.

S. A. Byck. — DIE PHYSIOLOGIE DES SCHÖNEN. — *La Physiologie du beau.* Leipzig, chez Moritz Schäfer. 1878.

Ce livre, il faut en convenir, ne répond guère à ce que l'on doit attendre de son titre. On croit qu'il s'agit d'une publication analogue aux travaux de M. Helmholtz sur l'esthétique musicale, ou de MM. Fechner, Grant Allen, etc., sur les phénomènes de la vie qui précèdent ou accompagnent la perception du beau. Il n'en est rien, et l'on est fort étonné quand on vient à jeter un coup d'œil sur la table des matières. Celle-ci en effet contient à peu près tous les sujets principaux qui forment le domaine de la métaphysique du beau : *Analytique du beau; le Beau dans la nature; le Beau dans l'art; l'Idéal; les Formes morales de la beauté; la Grâce; la Dignité; le Beau moral; le Sublime; l'Humour; la Satire; l'Ironie; le Comique; le Laid; l'Horrible; la Caricature; les Spectres; le Ridicule.*

Comment donc expliquer ce titre? Il n'y a qu'à interroger l'auteur lui-même. Sa réponse non-seulement nous en donnera le sens, mais elle nous fera connaître l'esprit de son livre et la pensée qui a présidé à tout son travail, ainsi que la méthode qu'il a cru devoir suivre.

Dans son *Avant-propos*, M. Byck commence par s'élever vivement contre la méthode de construction systématique qui a si longtemps présidé aux travaux relatifs à la science du beau, comme à toutes les autres productions de la philosophie. Kant lui-même, dit-il, n'est pas à l'abri de ce reproche. Le grand penseur n'est pas parvenu à soustraire tous les faits du monde réel ou phénoménal à son formalisme métaphysique. Depuis, les esprits les plus exacts n'y ont pas mieux réussi. Non-seulement les riches productions de la nature, mais les créations de l'imagination humaine ont été mises sur ce lit de Procuste; elles aussi, n'ont-elles pas été forcées à descendre dans cette arène du combat pour l'existence? Le darwinisme lui-même devait être appelé à donner une explication des faits esthétiques. Notre auteur s'inscrit en faux contre cette méthode. Il faut que la métaphysique renonce à s'imposer ainsi à la science et à vouloir tout expliquer par un principe unique. On doit imiter la physique, qui admet plusieurs principes élé-

mentaires en attendant qu'elle puisse les faire rentrer dans un seul, si elle parvient à le découvrir. La voie à suivre est donc celle de l'analyse. Elle a déjà été suivie par Kant ; mais lui-même a été sous l'influence d'une pensée métaphysique qui a nui à ses plus belles recherches. Pour rester en dehors de tout intérêt de système, il faut entrer résolûment dans la voie contraire ; au lieu de partir de la métaphysique, prendre pied dans les autres domaines et n'essayer la métaphysique que pour y introduire ce qui aura été trouvé par l'analyse, sans tenir compte de nos désirs et de nos espérances. Il est possible que plus tard, par le rapprochement des résultats obtenus, on arrive à cette unité tant recherchée et qui fuit toujours. Mais elle sera le fruit, le terme, non le point de départ des découvertes.

A merveille ! Et ne croirait-on pas entendre l'esprit le plus positif, le plus dégoûté des méthodes *à priori* et des hypothèses spéculatives ? Par malheur, le livre tout entier ne répond guère à ce début. On est vite désabusé quand on a suivi l'auteur dans les explications qu'il donne sur ce qu'il lui plaît d'appeler une *Physiologie du beau*. Pour le comprendre, il nous faut d'abord voir comment il entend l'objet même de l'esthétique, et ce que, selon lui, il reste à faire à cette science pour atteindre son but définitif.

L'esthétique a pour objet la *théorie du goût* (der Lehre der Geschmack). Pour accomplir sa tâche scientifique, elle doit revenir aux « perceptions esthétiques ». Le goût lui-même, comme idée d'unité, servant à relier toutes les perceptions du beau, ne peut être traité scientifiquement. Il est comme l'âme des sentiments qui forment son contenu ; il explique le jeu varié des formes qui seules peuvent être saisies par la science. (*Introd.*, p. 8.)

Quant à la *méthode*, M. Byck distingue divers points de vue dans la manière de considérer les objets de la science du beau. Il y a, selon lui, le point de vue *réel*, le point de vue *historique*, *pragmatique*, *somatologique* ou *physico-pathologique*, *psychologique* et *métaphysique*. Il les ramène ensuite à trois principaux : le point de vue *somato-psychologique* est représenté par Hutcheson et Burke, le point de vue *psychologique* par Kant, et le point de vue *métaphysique* par Hegel.

Nous n'insistons pas sur ces distinctions, que l'auteur explique et justifie à sa manière. Nous voulons surtout montrer comment il arrive à sa physiologie du beau.

Ces trois parties de l'esthétique, toujours d'après notre auteur, forment un tout et se complètent l'une par l'autre ; elles ont chacune leur méthode. Aucune n'a le droit d'empiéter sur les autres et de « déterminer la perception esthétique dans sa totalité ».

Mais est-ce là le sommet de l'esthétique ? N'y a-t-il rien au delà et au-dessus ? Tout progrès ultérieur doit-il être banni ? M. Byck ne le pense pas, et c'est là précisément ce qui motive son travail. Sans doute, dit-il, si l'on ne considère que les parties séparées de la perception esthétique, dont le contenu essentiel est l'objet de ces mé-

thodes, la science aura atteint son but. Mais, quant à la construction (*Ausbau*) des formes esthétiques, ces méthodes ne peuvent la donner. La méthode métaphysique elle-même ne peut déterminer que le rapport des formes entre elles, mais non la *vie* qui anime chacune de ces formes, le pouls qui bat à l'intérieur (*pulsiren Leben*). La force impulsive qui réside en elles et les accompagne dans les phases de leur développement lui échappe. Et cependant nous sentons le besoin de cette explication. « C'est elle qui doit faire des faits esthétiques un grand tout plein d'unité, dont les membres se correspondent, en un mot un individu organique. » (*Introd.*)

On voit maintenant le sens que l'auteur attache au titre de son livre et la pensée qui a présidé à sa composition.

Or, pour nous, le problème qu'il a essayé de résoudre n'est ni plus ni moins que le problème le plus élevé de la métaphysique. Si l'on en doute, on n'a qu'à lire ce qui suit :

« Cela nous conduit à reconnaître la nécessité d'une physiologie du beau dont le problème est, par la recherche de son *processus* de formation (*Bildungsprocessus*), de transformer la juxtaposition des faits esthétiques en une pénétration intime et réciproque, et d'en créer une forme unique en soi parfaite et complète. Comme dans les autres domaines de la nature, nous devons également connaître la *vie intérieure* des formes particulières pour comprendre la pensée intime des parties individuelles. » (P. 121.)

Nous le demandons, n'est-ce pas une œuvre de synthèse que l'auteur maintenant nous annonce au lieu d'nn travail d'analyse qu'on était en droit d'attendre de ses premières paroles ? C'est en effet ce que confirme parfaitement la lecture du livre tout entier dont nous avons à rendre compte.

Rien de plus systématique qu'une telle entreprise. Si on la suit dans la manière dont elle est conduite, si l'on parcourt les différents chapitres consacrés aux questions qui y sont traitées, on verra combien la méthode est opposée à celle qui constitue une véritable analyse, combien elle est peu propre à atteindre ce but qu'il annonce, celui de reproduire la vie dans les formes du beau et de l'art. On reconnaît bien plutôt un disciple des anciennes écoles, un hégélien attardé qui ressuscite les vieilles formules, en invente et en forge de nouvelles. Selon nous, le grand défaut de l'auteur est de se complaire dans une terminologie abstraite et obscure souvent inintelligible, et, sous prétexte de marquer les degrés ou les *stades* du développement des formes esthétiques, de tracer lui-même des divisions arbitraires et artificielles. Rarement il prend la peine de motiver ou d'expliquer ce qu'il avance. Il est aussi beaucoup trop avare d'exemples et de descriptions propres à légitimer ses définitions et ses distinctions. En un mot, nous suivons un guide qui, au lieu de nous mettre en face de la vie, nous fait traverser un royaume des ombres.

Ce que nous lui reprochons surtout, avec l'abus du formalisme, c'est

son dogmatisme. Sur ce point, il égale, s'il ne surpasse pas ses prédécesseurs hégéliens et autres. En le lisant, on se sent partout comme suspendu dans le vide ; on ne sait où s'arrêter et où prendre pied. La critique elle-même perd ses droits. En présence de toutes ces assertions et de ces formules qui défilent devant vous, elle n'a qu'à se croiser les bras et à regarder passer. On ne discute pas ce qui s'affirme ; il n'y a ni à approuver ni à combattre ce qui se produit sans preuves. Or il y a des chapitres entiers où il n'y a pas trace de véritable analyse ni de discussion sérieuse.

Quant au fond même de l'ouvrage, lorsque l'on est sûr de voir un peu clair à travers cet amas de formules, il faut le dire, on le trouve très-peu original. On reconnaît bien vite des idées déjà vieilles ou d'autres qui sont entrées dans le courant de la philosophie contemporaine. La plupart sont empruntées soit à Hegel, soit à Kant, soit à Schiller, à J. Paul ou à d'autres esthéticiens modernes. Il suffirait de citer les définitions du *bien*, de l'*idéal*, du *sublime*, de l'*art*, etc. Tout cela est à peine rajeuni et déguisé sous des termes nouveaux. La terminologie elle-même rappelle presque partout celle de l'école hégélienne.

Est-ce à dire cependant que ce travail soit sans mérite réel ? Un pareil jugement serait beaucoup trop sévère. S'il en était ainsi, nous nous serions dispensé de le lire et d'en rendre compte aux lecteurs de cette *Revue*. L'auteur, déjà connu par un autre livre, très-savant et, malgré les mêmes défauts, digne d'être remarqué, sur *la Philosophie antésocratique*[1], est un esprit fort distingué, doué de rares et hautes qualités philosophiques que nous savons apprécier. Métaphysicien subtil et systématique, il ne fait pas moins preuve de sagacité et de profondeur, çà et là aussi d'une vaste et riche érudition. Sa *Physiologie du beau*, malgré les défauts que nous avons dû signaler, renferme une foule d'aperçus de détail fort ingénieux, souvent très-justes et très-intéressants. Quand il consent à descendre des hauteurs où il est difficile de le suivre et à abandonner ses formules abstraites pour parler un langage plus accessible au vulgaire, on le lit avec plaisir. Parfois il aborde franchement l'analyse, et alors, quand il consent à décrire les faits au lieu d'essayer d'en donner ses synthèses, son livre devient réellement intéressant et instructif.

Nous pourrions citer des pages nombreuses où le lecteur est récompensé de sa peine et où l'on reconnaît le vrai penseur et le véritable esthéticien. Le chapitre sur l'analytique du beau, le seul peut-être où M. Byck ait réellement pratiqué d'une façon suivie la méthode qu'il préconise et à laquelle il est si peu fidèle, renferme des observations aussi justes que profondes et délicates. Il en est de même de plusieurs autres articles, sur le *sublime*, l'*idéal*, etc. Malheureusement l'abus du formalisme gâte les meilleures pages.

Nous terminerons par quelques réflexions que nous a suggérées la lecture de cette publication récente de l'esthétique allemande.

1. Nous en avons rendu compte dans la *Revue*, mars 1878.

L'habitude des constructions abstraites et du formalisme, l'emploi des méthodes *a priori*, sont tellement inhérents à l'esprit allemand que, quand il annonce qu'il va s'en défaire, après en avoir lui-même reconnu et signalé les abus, il y revient sans cesse et recommence toujours la même œuvre qu'il a déclarée vaine ou prématurée. Cette publication nouvelle en est la preuve manifeste. Pous nous, nous sommes loin de condamner la métaphysique, ni de vouloir déprécier les grands travaux de la spéculation allemande qui ont précédé, en particulier de méconnaître ce qui a été fait en ce genre sur les problèmes de la science et de la philosophie de l'art ou du beau. Mais chaque époque a sa tâche, qui n'est pas celle de l'époque qui l'a précédée. La nôtre, on l'a dit cent fois, n'est pas de recommencer, sous des noms différents, ce que d'autres, doués du véritable génie spéculatif, n'ont pu mener à bonne fin ou, de l'aveu de tous, ont laissé fort imparfait. Cette tâche est plus modeste et plus sûre. La méthode à suivre nous est toute tracée : c'est celle de l'expérience et des recherches scientifiques qui la prennent pour guide. Ce que veut la science actuelle, c'est, comme le dit très-bien M. Byck, de revenir à la *vie;* mais la vie, elle est absente des formules abstraites et vides dont la philosophie allemande chez ses prédécesseurs ont tant abusé. La vie, elle est, sans doute, dans l'ensemble, mais avant tout dans les faits particuliers et les œuvres individuelles, et c'est à l'analyse à la saisir. Ce que veut la science actuelle, ce sont des analyses bien faites, des faits bien décrits, des monographies vivantes, non d'ambitieuses et fragiles synthèses.

C'est ainsi que doit être conçue la vraie physiologie du beau. C'est en pratiquant cette méthode en l'absence de toute préoccupation systématique que l'on sentira battre « le pouls de la vie » dans les formes de l'art. L'auteur ne doit pas ignorer le reproche principal qu'on adresse à l'esthétique hégélienne. N'est-ce pas précisément, malgré ses mérites supérieurs, d'avoir effacé la vie qui circule dans les œuvres de l'art, et cela à force de généraliser ses conceptions, de ramener toutes les formes du beau à des idées abstraites ? N'est-ce pas d'avoir ainsi étouffé l'individualité, la liberté, la vie sous le mouvement fatal des lois logiques et de la dialectique des idées ? Ressusciter cette méthode après l'avoir blâmée et en disant qu'on en suit une autre, reproduire les mêmes formules ou en inventer de nouvelles, en un mot refaire de la métaphysique abstraite en annonçant qu'on fait de la physiologie, nous paraît peu propre à réhabiliter la théorie du beau aux yeux des savants et des esprits positifs. CH. B.

PESSIMISTEN BREVIER, **von einem Geweihten.** *Extractum vitæ. Bréviaire pessimiste*, par un adepte. Berlin, Theobald Grieben, 1879. x-422 pages in-18.

Il est des systèmes étriqués, bourgeois ; il en est d'autres d'une ampleur vraiment orientale et d'une aristocratie hautaine. Les uns expirent sur les lèvres ou dans l'encrier de quelque rêveur isolé ; au contraire, les autres marchent à la conquête de l'esprit tout entier. Tel fut l'hégélianisme il y a trente-cinq ans ; tel aujourd'hui le pessimisme. Il a ses poètes, ses peintres, ses sculpteurs, ses hommes politiques. Devenir le *compendium* de la foi nouvelle serait la prétention de notre livre.

La prétention n'est pas mince pour qui a goûté avec l'Ecclésiaste ou sur les traces de Çâkia-Muni les joies de l'universelle vanité ; elle est inadmissible pour qui a lu l'ouvrage.

Est-ce à dire que ce nouveau *Bréviaire* soit dénué de tout mérite? — En ces temps de littérature internationale, un livre philosophique dont la couleur locale n'est pas tout entière dans le nom du marché qui l'a vu naître est un livre rare. Celui-ci est allemand par trois qualités auxquelles la critique nationale n'a pas manqué d'applaudir : il est allemand par la richesse étonnante de la langue, par l'inépuisable variété des tours, par l'enlacement quelquefois obscur, mais toujours flexueux, des vocables.

Le *Livre de la Plainte* (la première des quatre parties qui composent notre manuel [1]) s'ouvre et se ferme par un concert poétique dont on essayerait en vain de traduire les prosaïques dissonances. Ces quelques lignes de l' « *ouverture* » suffiront au moins à l'appréciation de la valeur littéraire de l'idée : « Douleur sacrée, mon unique consolation, le plus fidèle ami de ma jeunesse, sur les hauteurs de la vie mon dernier confident ! Compagnon de ma vieillesse qui descend dans la tombe, tu me donnes la paix du ressentiment étouffé. Larmes qui coulez, vous respirez l'amitié. L'affliction est ma joie, l'amertume mon soulagement, depuis que tu es mon maître et mon guide dans la nuit de l'existence. Le silence plane en moi dès que je pense à fixer ton regard morne et profond. En toi seulement je repose. Près de toi seulement je suis tranquille. Avec toi seule je suis complètement chez moi. Là seulement où tu t'attardes, je me connais un foyer... »

La déclamation et la banalité sont sœurs et, chose rare, sœurs qui ne se jalousent point. Le lecteur apercevra plus d'un air de famille entre la proscopopée que sa patience vient de subir et les maximes (l'auteur procède à la Vauvenargues) que nous allons soumettre à son jugement :

« Les douleurs sont les secours que j'appelle, car elles sont amies : elles atteignent au bien.

« Les plaintes ne sont que des secours futiles pour notre douleur :

1. Les autres sont intitulées : *Livre de l'Accusation*, *Livre de la Justice*, *Livre du Néant*.

devant elles, bien plus que devant la douleur elle-même, s'enfuit la force froide, mourante, qui n'éveille aucun écho.

« La fleur se colore aux premiers rayons de l'aurore; le mal apparaît dès les premières émotions du cœur.

« Devoir du père, tu as ordonné que la condescendance paternelle ne dépasse jamais les bornes de l'amour uni à la sévérité. Quelle résistance doit ressentir le devoir semblable de la mère, quand, domptant sa propre tendance, celle-ci vient à remplacer le père !

« L'amour n'est pas un plaisir : c'est un instrument du mal ; il est une forme du suicide dans une mer profonde.

« Il est si douloureux de n'être pas compris précisément parce que la chose la plus délicate en nous est aussi la plus sensible à notre cœur.

« *Honneur du marché*, place aux meilleurs clients ! Telle est l'insulte que te lance à la face celui qui détourne les yeux sur le riche, parce que tes commandes sont modérées !

« Les dieux donnent des enfants aux pauvres, le plus grand nombre aux plus pauvres : mais le pain montre-t-il pour tous autant de complaisance ! Depuis le temps des aïeux, la vie n'a été qu'octroyée, et pas même comme chose qui appartient....

« Nous ne présentons qu'un talon d'Achille aux chatouillements agréables de la vie....

« *Charge du tragique :* Un homme dit à un autre : On ne peut s'expliquer avec toi. Tous les deux ont raison : aussi aucun arbitre ne vient-il à leur secours.

« Il n'y a d'excellent dans la vie que la manière dont on la conduit : sans trève et sans repos chanceler en aveugle dans l'abîme.

« En voilà un sur une table qui tiraille les muscles d'une grenouille : le souverain de cet univers nous agite avec autant de joie.

« Philosophe est le médecin ; au médecin ressemble le penseur ; tous deux subtilisent sur les maux de l'univers....

« Toute chose purement relative est déjà un néant ; c'est un μὴ ὄντος ὄν. »

Il y aurait pourtant de l'injustice à prétendre que la personnalité de l'auteur n'a pas effleuré maint passage de son livre. Mais, hélas ! aucun plaisir n'est sans mélange, et, pour pouvoir s'envoler de ses propres ailes, elle a dû trop souvent s'égarer dans les sentiers de la fantaisie inintelligible. *La nolonté* (der Null-Wille) *n'absorbera jamais en elle le positif des réalités impérissables, parce que si* $(\div a) + (+ a) = 0$, $(+)\ a + \div\ (0) = a$. Devine qui pourra.

Une âme qui n'a plus d'illusions pouvait-elle se tromper sur la valeur de son œuvre ? La platitude du poète, la banalité du philosophe devaient-elles échapper à l'œil exercé du pessimiste ? « Le meilleur a été dit ; à peine quelque chose de neuf ou d'oublié peut avoir encore le charme du piquant. » Cette mélancolique pensée est la conclusion du livre.

L'artiste cependant trouve grâce et excuse auprès du métaphysi-

cien. « Si mon vers était harmonieux, il s'accorderait mal avec le monde; mon vers doit s'appesantir sur le mètre et s'accrocher au rhythme. »

Ce vers devait-il être déclamatoire, parce que la déclamation est de mode? Parce que le mal est tout-puissant dans le monde, ce vers devait-il partager avec la prose l'honneur d'une sainte incarnation? C'est là une rhétorique qui n'était pas dans le goût du maître et pour laquelle les disciples feraient bien de maîtriser leur engouement jusqu'au jour où ils n'auront plus à convaincre que des lecteurs convaincus.

C. H.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND.

A quarterly Review, etc., edit. by G. C. Robertson. October 1878.

G. Stanley Hall. *La Perception musculaire de l'espace.* — L'école de l'intuition a toujours considéré comme une vaine recherche celle qui a pour but d'expliquer l'acquisition progressive de la notion de l'étendue. C'est justement ce problème qui est devenu le centre de toutes les recherches psychologiques dans ces derniers temps et qui, en une certaine mesure, a changé la méthode philosophique.

Les éléments psychiques les plus rudimentaires de la perception de l'espace paraissent liés à la contraction musculaire et consistent en une série très-complexe de changements matériels. Le sujet qui nous occupe se trouve donc lié à la question très-débattue de nos jours de l'existence et de la nature du sens musculaire. L'auteur, après avoir passé en revue diverses opinions sur ce sujet, insiste surtout sur les récentes expériences de Carl Sachs (1874), qui lui paraissent mettre hors de doute l'existence d'un *sens musculaire spécial.*

Ceci admis, comment les changements causés dans un muscle par l'innervation motrice excitent-ils ses fibres sensitives? Par suite de la contraction, le muscle diminue de longueur (quelquefois des 3/5), en même temps qu'il se gonfle; « si cette forme d'irritation est la donnée immédiate de la sensation consciente de mouvement, il faut : ou bien que celle-ci, d'une dimension de l'espace, *infère* l'autre; du gonflement du muscle, le mouvement de la jambe; — ou bien que la différence entre l'aspect psychique et l'aspect nerveux contienne en germe la différence entre une dimension de l'espace et l'autre très-amplifiée. » Tels sont les facteurs psychophysiques de ce que l'on peut appeler le *premier* sens musculaire. C'est à ces modifications nerveuses que nous devons ce que Bain a appelé « the sense of range », le sentiment de l'ampleur ou de l'étendue d'un mouvement.

Le *second* sens musculaire consiste dans la faculté que nous avons de discerner des poids, faculté qui est si remarquable par exemple chez les employés des postes. Si le premier sens musculaire nous fournit les données pour la perception de l'espace vide, le second rend possible la connaissance de la matière comme occupant un espace, comme résistant et agissant.

Telles sont les conditions physiques des deux sensations musculaires d'espace. « Le sens musculaire est ainsi absolument unique en ce que le manque de commune mesure entre la forme de l'excitation et la sensation subjective, qui existe pour tout autre sens, n'existe pas ici. « C'est le mouvement du membre, le muscle, l'extrémité nerveuse elle-même qui répond par un sentiment non de chaleur, de son ou de lumière, mais de mouvement. Ce sens n'est donc pas le signe de quelque *chose en soi* inconnue. Le mouvement perçu directement par la conscience n'est pas hétérogène en qualité avec le mouvement perçu indirectement par les sens spéciaux de la vue et du toucher. »

Chez l'homme, le sens musculaire n'est que rudimentaire : mais il est probable qu'avant le développement du sens de la vue et du toucher il a joué le rôle principal dans la vie animale. Vierordt, dans son livre *Zeitsinn*, etc., pense aussi que le mouvement n'est pas une perception, mais une sensation immédiate qui n'implique aucune connaissance inductive de temps ni d'espace. Il cite à l'appui de sa thèse un certain nombre de fausses sensations qui persistent chez l'adulte et qu'il considère comme des résidus non rectifiés des pures sensations primitives.

La psychologie associationiste nous a appris que certains états intellectuels, par suite d'une fusion, deviennent inconscients. Ce processus est de la plus haute importance pour comprendre la perception de l'espace : ce qui a été à l'origine un effort musculaire prononcé s'abrège maintenant sous la forme d'une pure idéation motrice liée à une innervation qui peut rester au-dessous du seuil de la contraction ou tension musculaire. L'opinion de Hughlings Jackson, qui donne pour base à l'esprit des procesus sensori-moteurs, est complètement adoptée par notre auteur[1]. Nous sommes ainsi amenés à conclure que *toute sensation de mouvement implique elle-même de l'espace.* — On objecte que l'espace est l'antécédent logique du mouvement. Mais le point de vue psychologico-génétique de la question prime toute considération métaphysique. Or nous avons vu que la sensation de mouvement est le premier, le plus simple, le plus universel des éléments psychiques de la vie animale. Cette sensation a dû consister en ce qu'une vague partie de la substance nervoso-musculaire « a senti son propre mouvement comme mû ».

Il est clair que cette sensation musculaire, sous la forme primitive que nous venons de caractériser et qui suffit à la pleine solution de la question de l'espace, doit disparaître absolument, comme une forme embryonnaire, à mesure que de nouvelles sensations se produisent et créent de nouveaux rapports. Ces conclusions, que l'auteur juge en

1. Pour l'exposé de cette théorie de Hughlings Jackson, voir *Revue philosophique*, tome I, p. 214. Il admet, par exemple, que, quand un mot est reproduit dans la conscience, les centres du langage articulé sont intéressés. Notre idée d'un objet visible, d'une boule, est composée d'impressions de surfaces et d'ajustements oculaires.

harmonie avec les déductions de Trendelenburg, montrent qu'il n'est pas plus possible d'expliquer l'espace que la force sans muscles, et que les éléments sensitifs du tissu contractile constituent l'organe particulier de la perception de l'espace antérieurement à l'expérience des sens spéciaux.

Notre analyse, quoique longue, ne donne qu'une idée imparfaite de ce court article, très-savant, très-substantiel, très-suggestif, quoique un peu obscur.

A. Bain continue ses articles sur l'*Education considérée comme science*. Il examine le rôle des sentiments comme motifs dans l'éducation : plaisirs de l'activité déployée, sentiments esthétiques, sentiments moraux ; leur influence pour la discipline : influence de l'émulation, des récompenses, des châtiments. Il parle en terminant de la « discipline des conséquences », c'est-à-dire de cette idée de J.-J. Rousseau, développée par Herbert Spencer, que les enfants, au lieu d'être punis, doivent être abandonnés aux conséquences naturelles de leur désobéissance.

D. Greenleaf Thompson termine son étude sur *l'Intuition et l'Inférence*, dont nous avons analysé la première partie. Nous résumons ses conclusions. L'intuition et l'inférence correspondent à la connaissance présentative et à la connaissance représentative. — Toutes deux existent dans chaque acte de connaissance ; toutes deux sont des opérations mentales ultimes. Inférer et croire sont deux phases de la connaissance représentative. La formation des inférences résulte de l'association par contiguïté et par ressemblance. L'intuition s'exprime par des termes simples ; l'inférence par des propositions : cependant cette distinction n'a rien d'absolu. L'auteur renvoie à Dugald Stewart (*Philosophy of the human Mind*, part. II, ch. 2), comme à celui qui s'est approché plus que personne, sauf Locke, de la vraie solution du problème.

Dans un article intitulé *Transcendantalisme*, M. A.-J. Balfour examine la réponse qu'un partisan de Kant pourrait faire au sceptique sur deux points : la causalité et l'existence d'un monde indépendant. Cette étude est faite d'après Kant, d'après l'*Introduction à Hume* de M. Green et d'après le travail de M. Caird sur le kantisme. L'auteur soutient que Kant n'a pas réussi, comme le prétend Kuno Fischer, à placer la doctrine de la causalité hors de la portée des attaques sceptiques, et il lui semble au contraire que la confusion et l'obscurité, si peu rares chez Kant, sont très-grandes en ce qui concerne la discussion de cet important principe.

G. Barzelloti. *La Philosophie en Italie*. — Cette étude fait suite à celles qui ont été déjà publiées par *Mind* sur la philosophie en France, en Allemagne, etc. La première partie de l'article est consacrée à une esquisse du mouvement philosophique en Italie, de la fin du XVIIIe siècle jusqu'à la révolution de 1848. Nous n'insisterons pas sur cette période, qu'on peut étudier à loisir dans l'ouvrage bien connu chez nous de M. L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au*

XIXe *siècle*. Elle se résume dans les noms de Galuppi, Rosmini, Gioberti, qui, placés à divers points, visaient au même but : réconcilier la philosophie avec le catholicisme et reprendre les traditions de la Renaissance italienne. — L'auteur expose l'évolution philosophique de Gioberti, d'après son ouvrage posthume, la *Protologia*, qui avait pour but d'unir Platon avec Hegel et les principes du christianisme; il entre ensuite dans la période contemporaine.

Après 1849, deux courants philosophiques, diamétralement opposés, se produisent : d'un côté, les *Italianissimi*, patriotes et catholiques ; de l'autre, les rationalistes et adeptes des doctrines allemandes. En 1850, Terenzio Mamiani fonda à Gênes une Académie philosophique qui avait pour but d'amener une entente entre les diverses écoles. Elle dura cinq ans. Plus tard, par son talent personnel et par son influence politique, Mamiani parvint à jouer un rôle considérable. Sa philosophie est assez connue de nos lecteurs pour qu'il y ait besoin d'y insister. Nous en dirons autant de M. Luigi Ferri. Avec ces deux auteurs, qui sont les principaux représentants de la *Filosofia delle scuole italiane*, il faut citer : Bertini, catholique libéral, professeur à Turin, mort il y a deux ans; Bonatelli, professeur à l'Université de Padoue, qui appartient à l'école de Herbart ; D. Berti, connu par ses travaux sur la Renaissance et sur Galilée.

A la tradition de Gioberti, l'auteur rattache A. Conti, Pestalloza, Corte et V. di Giovanni, connu de nos lecteurs par les divers articles qui lui ont été consacrés.

Le scepticisme a été représenté par Ferrari et Ausonio Franchi, qui flotte entre le criticisme de Kant et un sensualisme mitigé.

L'hégélianisme, qui est florissant surtout à Naples, compte parmi ses adeptes Véra, R. Mariano, F. de Sanctis, C. de Meis (à Bologne), B. Spaventa, Fiorentino (à Pise).

Le positivisme, au sens strict du mot, c'est-à-dire comme doctrine d'A. Comte, fut révélé à l'Italie par l'historien Villari et par A. Gabelli dans son livre *l'Uomo e le Science morali*. Mais, en Italie comme chez nous, le positivisme a été bien vite débordé par la philosophie expérimentale de l'Angleterre. Les noms de Mill, Spencer, Bain, etc., deviennent familiers aux esprits cultivés. Leurs tendances se trouvent dans les écrits de Herzen, Mantegazza, N. Marselli (*Scienza della storia*), Ardigo, dont la *Psicologia come Scienza positiva* a été longuement analysée ici, Paolo Riccardi, dont nous avons aussi mentionné les Études sur l'attention chez l'homme et les animaux.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY,

Edited by W. T. Harris. Saint-Louis. U. S. A. July 1878.

Ce numéro ne contient que deux articles originaux, mais qui prouvent qu'en Amérique on suit avec intérêt les travaux philosophiques publiés en Europe pendant ces dernières années.

Le premier, dû à M. J.-E. Cabot, est consacré à *quelques considérations sur la notion d'espace*. L'étendue est le caractère le plus général des corps : nous ne pouvons en donner que des déterminations négatives, dire par exemple que c'est l'extériorité mutuelle des parties. On ne peut la considérer comme une affection des nerfs sensoriels, immédiatement sentie, ainsi que la couleur ; quoique un auteur que M. Cabot ne nomme pas « insinue que l'espace est une teinte bleuâtre » et quoique Riehl, dans ces derniers temps, ait considéré l'étendue comme « une conscience de noir et de blanc, de lumière et d'ombre ». Evidemment, l'étendue n'est pas une qualité et ne peut être qu'un rapport ; mais un rapport est un état de conscience, et un état de conscience, comme le dirait Hume, n'est *nulle part*, n'existe qu'en temps que senti. Comment une somme de ces zéros d'étendue peut-elle donner l'étendue ?

Si l'étendue se réduit à des rapports entre des impressions, comme les seuls rapports que nous saisissions immédiatement entre nos états de conscience sont des ressemblances ou des successions dans le temps, on se trouve ainsi conduit à ramener l'espace au temps. L'auteur expose brièvement la doctrine de Brown, Stuart Mill et Bain sur ce sujet. Il la combat. D'après lui, cette tentative d'explication suppose elle-même la notion d'espace, ou, ce qui est identique, d'une « succession synchronique ». Elle suppose aussi que le mouvement part d'un point ; or ce point est une détermination dans l'espace.

C'est aussi une grande difficulté de la question que d'expliquer l'*extériorité*. Cela n'est possible que du moment où l'on s'élève au-dessus de la pure sensation pour penser ; car « penser c'est saisir des rapports universels entre nos expériences particulières ; c'est découvrir ce qu'ils signifient ». La première expression naïve de cette découverte est donnée dans le sens de l'espace, c'est-à-dire d'une extériorité par rapport à nous. Dans la théorie des *signes locaux* proposée par Lotze, adoptée par Helmholtz et Wundt avec quelques modifications, l'expérience apparaît comme une fonction *logique*, comme un procédé d'interprétation : mais cette théorie est loin de répondre à tout.

Conclusion de l'auteur : la notion d'espace résulte du travail de l'esprit opérant sur des données dont nous ne savons rien directement, parce qu'elles sont au-dessous de la conscience. — Cette notion est-elle une création purement mentale, ou répond-elle à quelque chose d'indépendant de l'esprit ? La réponse dépend de ce que l'on entend par esprit. Si l'on entend par ce mot un simple agrégat d'états de conscience, une existence dans l'espace doit paraître à une telle conscience absolument incompréhensible. Si l'on entend par esprit quelque chose qui peut réfléchir sur ses propres impressions, alors nous pouvons dire que l'espace est une création de l'esprit, mais sans pour cela le considérer comme non réel.

W. James. *L'Intelligence chez la brute et chez l'homme*. — Pour distinguer l'intelligence de l'animal de celle de l'homme, on a fait valoir

l'impossibilité de former des idées abstraites, d'avoir la conscience de soi-même, de se former la notion de signe, d'avoir un langage. Tous ces faits, séparément ou ensemble, expliquent les différences observées ; cependant ils n'en donnent pas le *pourquoi*. L'auteur croit que toutes les différences peuvent se ramener à une seule, qu'il se propose de déterminer.

Commençons par nous faire une idée claire de ce qu'est la pensée chez l'homme. Deux sortes d'esprits : ceux chez qui les idées s'associent par contiguïté (esprits secs, prosaïques), ceux chez qui l'association a lieu par ressemblance (esprits imaginatifs, ingénieux). L'auteur montre par une analyse détaillée que l'association par ressemblance n'est finalement qu'un côté de l'association par contiguïté. — Après avoir étudié le mécanisme de l'association, il se demande ce qu'est la pensée raisonnée. Elle consiste à trouver une représentation intermédiaire entre deux données A et Z, telle qu'on puisse établir entre ces deux dernières une liaison évidente. La différence essentielle entre la pensée empirique et la pensée raisonnée, c'est que la première associe simplement les phénomènes dans leur entier, tandis que la seconde les associe par certaines parties seulement, par des extraits dont elle fait un usage conscient. Ces *extraits* sont plus simples que les concrets, parce qu'ils sont plus généraux et que par conséquent ils représentent un plus grand nombre de cas donnés à nous dans l'expérience, et que par conséquent ils nous sont plus familiers. Raisonner, c'est donc extraire les caractères bons à nous conduire à notre conclusion. Il résulte de là, dit l'auteur, que le véritable procédé de l'expérience, que la véritable éducation de l'esprit consiste non en une association, mais en une *dissociation*. L'auteur propose de donner à cet important processus de l'esprit le nom de *loi de dissociation par variation concomitante*. Quelle est la cause de ce processus ? quelle est la cause qui amène l'animal à dissocier : ce sont ses intérêts esthétiques ou pratiques : par suite, moins ces intérêts seront nombreux, moins l'animal dissociera de caractères.

L'auteur, passant ensuite à son sujet proprement dit, soutient que toutes les histoires les plus frappantes sur la sagacité animale sont explicables par la seule association par contiguïté, fondée sur l'expérience. Il cite plusieurs anecdotes assez curieuses qu'il interprète dans ce sens.

Le langage, cette différence si importante entre l'homme et l'animal, dérive de la même source, de la dissociation d'une représentation en ses éléments. L'animal, à la vérité, use des signes ; mais, d'après l'auteur, il ne les emploie pas en vertu d'un principe général, d'un dessein arrêté.

L'article se termine par des considérations sur les esprits analytiques et les esprits intuitifs.

Le reste de la *Revue* est consacré à des traductions : HEGEL, *Sur l'art classique*. — *La Science de l'éducation*, d'après ROSENKRANZ. — FICHTE, *Critique de Schelling*.

CORRESPONDANCE

LES « ANALYSES PSYCHOLOGIQUES » DE M. HORWICZ.

M. Horwicz nous adresse la réplique suivante aux critiques qui lui ont été faites par M. Reinach. Nous publions à la suite la réponse de M. Reinach.

Je demande la permission de faire une courte réplique au compte rendu publié dans la *Revue* (octobre 1878) de mon *Analyse de la pensée*. Je ne puis m'empêcher de protester contre les reproches que M. Reinach m'adresse, car, malgré les éloges dont ils sont accompagnés, ils ne tendent à rien moins qu'à détruire toute ma réputation scientifique.

1° L'auteur de l'article me reproche non-seulement un manque de clarté, — c'est là un reproche que maint philosophe a dû subir depuis l'époque d'Héraclite l'obscur, — mais il ajoute : *De fréquentes répétitions fatiguent le lecteur sans l'éclairer ; celui-ci est obligé de refaire pour son compte un travail d'exposition et de composition qui incombait à l'auteur ;* mon ouvrage *présente une obscurité et une diffusion toujours croissantes du raisonnement ;* enfin *mes travaux sont inaccessibles à la grande majorité du public instruit.* En vérité, voilà de jolis compliments. Certes je renonce volontiers à l'honneur d'être compté au nombre des auteurs que l'on peut lire commodément dans un wagon de chemin de fer. Pour être bien compris et appréciés avec justesse, mes écrits philosophiques demandent à être lus en entier et avec une certaine attention. Je considère cette exigence non comme un blâme, mais comme un éloge adressé à un écrivain philosophique, et, si pour cette raison quelqu'un me tient pour lourd et ennuyeux, je ne peux pas entrer avec lui en discussion ; c'est là une affaire de goût ; mais il s'agit de bien autre chose.

D'abord, quant aux *répétitions*, j'oppose un démenti formel à l'auteur de la critique. *Il lui sera impossible de m'indiquer une seule répétition même d'une seule ligne.* Je pense qu'il est inutile d'expliquer dans une revue scientifique la différence entre une *récapitulation* et une *répétition*. Sans doute on peut discuter la question de savoir si mes résumés sont trop longs ; si j'avais consulté mes goûts, je me serais volontiers épargné ce travail pénible, et j'aurais toujours marché en avant sans jeter un regard en arrière. Mais j'ai cru ne pas pouvoir me

dispenser de cette tâche, parce qu'à mes yeux, dans un ouvrage où l'on se propose d'exposer un *développement* d'une aussi grande étendue que celle existant entre le mouvement réflexe physiologique et la plus haute pensée scientifique, il est surtout urgent d'examiner à chaque pas l'enchaînement exact du raisonnement et de s'assurer que les différentes phases sont en réalité la conséquence l'une de l'autre. En outre, dans beaucoup de cas, le seul moyen de s'orienter au sujet de la direction à prendre était de se rappeler le chemin suivi jusque-là, et certes on n'a pas le droit d'appeler *répétition* un tel regard jeté en arrière qui conclut et détermine le développement antérieur et qui permet de nous orienter pour celui qui va suivre.

Heureusement, l'auteur de la critique donne lui-même une indication précieuse au sujet de ce qu'il appelle répétition : il dit que dans tout le IVe livre, depuis la page 152 jusqu'à la fin, je reviens sur mes pas, ce qui était « rendu nécessaire par la confusion des analyses précédentes ». En réalité, il paraît avoir été induit en erreur par ce passage du commencement : « Le présent chapitre est consacré à un repos d'un instant, à un regard jeté en arrière pour nous orienter, » etc., et, supposant en conséquence que ce chapitre contenait seulement des répétitions, il n'en a guère lu davantage que les quelques lignes finales citées. Autrement, comment aurait-il pu expédier en quelques mots toutes les recherches sur l'unité de la pensée et de la représentation, comme sur la limite qui sépare la pensée des états psychiques antérieurs de la conscience, du souvenir et de la sensation, quand d'une part il est impossible de contester la nécessité et l'importance de ces recherches et que d'autre part elles n'ont pas été faites et n'ont pas pu être faites dans les parties précédentes du livre. Mon soupçon est confirmé par la remarque échappée à M. Reinach au commencement de son compte rendu : *Le présent volume sort des généralités où se complaisait le premier.* Eh quoi? est-ce que je comprends bien? tout le premier volume ne contiendrait que des généralités? Cette observation, à la vérité, est aussi bien fondée que celle relative aux fréquentes répétitions. Ainsi l'auteur de la critique n'a pas remarqué — et en cas de besoin il aurait pu le voir dans la table des matières — que le premier volume contient l'importante analyse, spéciale et étendue, de la représentation, de la conscience et du souvenir, outre l'exposition fondamentale des *substrata* physiologiques et des processus dans les plantes et les animaux.

2° Voilà ce que nous avions à dire de la disposition et des répétitions. Le deuxième verdict prononcé contre moi par M. Reinach, c'est que je suis coupable de *présomption*. Quoiqu'exprimée seulement dans de courtes allusions jetées incidemment, cette accusation témoigne d'une plus grande malveillance que la précédente. Si le critique avait pris la peine de lire la préface du 1er volume, il aurait vu avec quelles réserves modestes j'ai annoncé l'*Essai d'une psychologie basée sur des fondements nouveaux*; j'ai fondé l'espoir que mon essai aura un peu

mieux réussi que les précédents, uniquement sur ce qu'il est le plus nouveau et que j'ai largement profité des travaux de mes prédécesseurs. « Méthode et système, tout, *il nous l'affirme*, est original chez lui. » Monsieur le critique, vous êtes sommé de me citer le passage où, selon vous, j'ai émis cette affirmation, ou de reconnaître votre erreur. J'ai exposé la *méthode* dans ma *Méthodologie de la psychologie* (60e volume de la *Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik*) ; elle consiste uniquement en ce que j'applique à la philosophie les procédés qui ont donné de si beaux résultats dans les autres sciences. Quant au *système*, j'ai déclaré assez souvent que mon intention n'était pas d'en donner un. Cela montre combien est vraie l'assertion d'après laquelle j'affirme au lecteur que la méthode, le système, tout est original chez moi.

On prétend que ma présomption ressort encore de ce fait que je proclame la théorie de la coïncidence comme une grande nouveauté, « en termes aussi ambitieux qu'énigmatiques. » Pourquoi ces méchantes petites piqûres d'aiguille? La seule fois où j'ai parlé de moi-même à propos de cette théorie, c'est dans ce passage, p. 128 : « Voilà ce que j'appelle ma théorie de la coïncidence. » Par ces mots, je n'ai fait qu'affirmer mon titre à l'invention de cette théorie; il n'y a pas lieu de m'en faire un reproche, même si je devais m'être trompé sur le fait en lui-même. Mais nous reviendrons plus tard sur cette question.

3° Le troisième reproche qui m'est adressé, — et il faut le distinguer du premier, — c'est l'obscurité, la confusion, en un mot des fautes et des imperfections matérielles de toute sorte, non-seulement dans la partie métaphysique, *qui exige une refonte complète*, mais dans la manière de traiter les conceptions, dans la ligne de démarcation à établir entre elles, ainsi qu'en général dans la déduction des conséquences. *Plusieurs points sont enveloppés d'une obscurité qui, malgré nos efforts, est restée pour nous impénétrable.*

Mais maintenant il se présente un fait très-comique. Après que le critique a prononcé toutes ces condamnations sévères, on s'attend naturellement à ce qu'il continue en ces termes : Et j'ai pris les pincettes afin de jeter au feu ce barbouillage négligé, prétentieux et confus. Eh bien! pas du tout; on est, au contraire, tout surpris de lire : *Cette réserve faite* (comme s'il s'agissait de quelques réserves légères, accessoires), *nous applaudissons de grand cœur* (je n'ai rien remarqué de cet enthousiasme cordial) *à la finesse et à la justesse d'observation qu'a montrées M. Horwicz.*

Immédiatement après, M. Reinach rappelle les critiques suscitées par la partie métaphysique de mon ouvrage. Il me semble qu'il aurait également bien fait de se rappeler les réponses que je n'ai pas fait attendre. De cette façon, son procédé aurait été plus équitable, et il m'aurait épargné cette réplique. M. Reinach répète en grande partie les critiques que M. Wolkelt m'a adressées dans la *Jenaer Litteraturzeitung* et auxquelles j'ai répondu dans le 2e fascicule 1876 des

Philos. Monatshefte. Moi, de mon côté, je ne puis que me répéter également. On me reproche ce qui est dans la nature des questions traitées. Il ne faut pas un grand talent pour s'exprimer avec clarté, netteté et précision, quand on a à exposer une vue claire, nette et précise. J'ai donné des preuves que je ne suis pas entièrement dépourvu de ce talent. Mais il est extrêmement injuste de demander à un auteur ce qui n'existe pas encore. Jusqu'à cette heure, personne n'a encore été en état d'expliquer d'une manière claire et satisfaisante ce que nous reconnaissons des choses et comment nous les reconnaissons, de dire par exemple comment naissent les concepts du temps et de l'espace, etc. Autant que mes faibles forces l'ont permis, j'ai cherché à rouler le bloc de Sisyphe ; si je n'ai pu le faire monter plus haut ou si le fardeau rebelle est retombé, mon sort a-t-il été pire que celui de mes devanciers? M. Reinach lui-même dit par exemple que le problème de l'aperception est *insondable comme la plupart de ceux qui touchent aux mystères de la conscience*. Comment peut-il me reprocher dans la même phrase que mes analyses ne jettent pas une grande lumière sur ce problème? A la vérité, la plus faible lueur serait déjà un grand mérite. Or dans les cercles compétents on a reconnu assez généralement que j'ai réussi sur quelques points, et que mes recherches ont fait avancer la solution des problèmes dont ils s'occupent. Quant à la fable racontée par M. Wolkelt et répétée par M. Reinach, d'après laquelle on peut montrer dans les questions psychiques « de la finesse et de la justesse d'observation » et être néanmoins un écrivain obscur et confus, elle ne sera crue d'aucun homme qui comprend quelque chose à ces questions.

Avant de conclure, relevons encore quelques détails. Si par exemple M. Reinach se moque de ce que, malgré ma prolixité habituelle, j'expédie dans le court espace de deux pages la question vitale de l'objectivité de la ressemblance et de la dissemblance, je répondrai en premier lieu qu'il faut rattacher à cette question particulière celle de l'objectivité en général, qui s'y rapporte étroitement, de sorte qu'au lieu de deux il faut mettre cinq pages. En second lieu, mon ouvrage est-il une psychologie ou une ontologie ? Si l'on est obligé d'esquisser toutes les questions incidentes d'une façon aussi complète que le fait un professeur dans sa chaire, on n'arriverait jamais au bout de la tâche quotidienne. D'ailleurs j'ai annoncé explicitement dans la *Revue encyclopédique des problèmes* (1re part., p. 166 sq.) que ces problèmes métaphysiques, rentrant dans la psychologie proprement dite, ne peuvent être soumis ici « qu'à un examen préalable, réserve faite d'un examen ultérieur plus détaillé ; » que, « dans l'analyse de la pensée, il faut chercher à trouver une preuve probable et facile à comprendre de l'objectivité de la pensée. » Enfin je pense que la solidité de mes deux arguments n'est nullement ébranlée. Pour le premier, je me réfère, en même temps aussi à cause des restrictions et des réserves qui doivent être faites, aux *Recherches sur la différence entre la sensation et le*

souvenir (1re part., p. 97-307); pour le second, j'invoque l'autorité de Herbart, qui emploie le *progressus in infinitum* à détruire dialectiquement le concept du moi.

Quant à avoir confondu ou employé comme synonymes la sensation et le sentiment, je le conteste absolument. Tout au plus cela a pu avoir lieu pour l'impression, comme degré inférieur de l'affection psychique, qui certes n'est pas autre chose qu'un sentiment. Mais les activités de la perception, de la représentation de la connaissance, je les distingue, comme tout autre homme sensé, avec une netteté suffisante, du sentiment, quoique je cherche à les faire dériver du sentiment et des activités réflexes qui le suivent. Je ne comprends pas comment on peut me reprocher des amphibologie et des obscurités.

Certes, si M. Reinach désigne ma théorie de la coïncidence comme « une simple paraphrase du *cogito ergo sum* », je suis obligé de reconnaître que je lui suis resté *énigmatique*. Mais, s'il veut me rendre son complice pour cette méprise et pour d'autres, je suis obligé de décliner l'honneur de sa compagnie, dont je serais très-flatté en d'autres circonstances.

A. Horwicz.

Magdebourg. Novembre 1878.

Monsieur et cher Directeur,

J'ai horreur de la polémique, et j'ai conscience de n'avoir ni recherché ni justifié celle que M. Horwicz engage avec moi. Ne pouvant laisser sans réplique ses « protestations », je m'efforcerai d'être le plus bref possible.

D'abord je ne suivrai pas mon honorable contradicteur dans la discussion des points de doctrine. Ainsi le raisonnement appelé *progressus ad infinitum* me paraît, malgré Herbart, un sophisme; M. Horwicz le trouve excellent; de même M. Horwicz persiste à revendiquer la paternité de la « théorie de la coïncidence »; je crois que c'est un *infans vulgo conceptus* : tout cela prouve seulement qu'on peut différer d'avis en philosophie.

Restent les critiques d'une nature plus générale. Je les rangerai sous quatre chefs : obscurité, répétitions, suffisance, insuffisance.

1° *L'obscurité.* — Sur ce point, M. Horwicz passe condamnation. Il est vrai qu'il se console en songeant que depuis Héraclite, surnommé σκοτεινός, ce reproche a été souvent adressé aux philosophes. Mais Socrate, Epicure, Descartes, Schopenhauer s'exprimaient d'une façon très-claire, ce qui n'a pas, que je sache, nui à leur réputation. Au surplus, on peut se tromper en fort bonne compagnie et de la meilleure foi du monde.

2° *Les répétitions.* — A de pareilles « *insinuations* », M. Horwicz op-

pose un « *démenti formel* ». Voilà des mots bien forts, surtout quand l'auteur avoue, deux lignes après, que c'est une question de savoir si « ses résumés ne sont pas trop longs ». Or, c'est tout juste le point en litige. Je n'ai nulle part prétendu que M. Horwicz se répétât *textuellement ;* l'eût-il fait, je ne m'en serais pas plaint. De simples redites peuvent ennuyer, mais elles n'embarrassent ni ne déroutent. Ce que j'ai signalé en termes que je ne puis que maintenir ou accentuer, ce sont ces prétendues « récapitulations », où, au lieu de résumer les développements antérieurs, l'auteur reprend des questions déjà traitées sous une forme légèrement modifiée, sous des aspects très-peu différents : le lecteur croit trouver du nouveau ; la page finie, il s'aperçoit que c'est du vieux réchauffé. Ces procédés jettent le trouble et la confusion dans les idées. « Résumé » signifie quelque chose de court, de net, de précis, qui « résume » en effet et n'amplifie pas. Mais la matière est obscure ? raison de plus pour l'éclairer.

M. Horwicz me fait un crime d'avoir rangé parmi les redites tout son livre IV, soit trente pages. D'abord j'ai traité de « nécessaire » ce retour en arrière. Ensuite, si je ne l'ai pas analysé longuement, c'est que : 1° un compte rendu n'est pas une table des matières; il y faut insister sur les points essentiels, neufs, glisser légèrement sur le reste; 2° une bonne moitié de ce IVe livre est consacrée en effet à des distinctions qu'une marche plus méthodique et une exposition plus lucide eussent épargnées à l'auteur; 3° les conclusions les plus importantes étaient nettement énoncées dans la phrase que j'ai citée. M. Horwicz m'en voudrait-il d'avoir fait entendre qu'une fois par exception on ne pouvait mieux « résumer » sa pensée qu'en reproduisant ses propres paroles?

J'oubliais que M. Horwicz m'accuse en outre de ne pas même avoir lu ce chapitre. C'est une supposition gratuite, éminemment désobligeante et totalement dénuée de fondement. Que dirait M. Horwicz si je lui apprenais que j'ai lu non pas une, mais deux fois tout son ouvrage, la plume à la main? Mais c'est l'éternelle histoire :

« Et si vous l'aviez lu, vous seriez de mon goût. »

A quoi je suis tenté de répondre :

« Je sais que là-dessus je n'en suis point du tout. »

3° *La suffisance.* — Ce prétendu « verdict » résulterait de deux demi-lignes séparées par un intervalle de six pages. Je me suis expliqué sur le fait de la « théorie de la coïncidence ». Reste la question « de la méthode et du système ». Dieu me garde de révoquer en doute la modestie de M. Horwicz ! j'en suis au contraire pénétré. Mais en premier lieu, s'il ne croyait pas, non sans raison, avoir une méthode à lui, pourquoi aurait-il pris la peine d'en exposer les principes dans l'article de la *Zeitschrift für philosophische Kritik*, qu'il veut bien nous rappeler? Quant au système, s'il plaît à M. Horwicz de nier aujourd'hui qu'il en ait un, je suis obligé de dire qu'il n'estime plus ses recherches à leur juste valeur, et que son humilité l'aveugle. D'ailleurs, il n'en a pas toujours été ainsi. Dans l'introduction du volume qui fait l'objet de ce débat,

après avoir remercié ses critiques des compliments qu'ils lui ont faits, l'auteur regrette qu'ils n'aient pas aperçu l'importance fondamentale (*die tief einschneidende Wichtigkeit*) de ses travaux pour l'ensemble de la science de l'âme. Il ajoute : « Ce que je soutiens et ce que je crois avoir amené à un haut degré de probabilité, *ce n'est ni plus ni moins qu'un principe qui transforme de fond en comble la psychologie tout entière telle qu'elle a été enseignée jusqu'à présent dans les diverses écoles!!* » (P. 6.) Franchement, est-ce là, oui ou non, réclamer l'originalité ?

4° *L'insuffisance* scientifique ou les confusions et les erreurs en psychologie et en métaphysique. — Ici, M. Horwicz me reproche d'avoir reproduit les critiques que M. Volkelt lui adressa autrefois dans le *Journal de littérature* d'Iéna, sans tenir compte de ses réponses. J'en demande bien pardon à M. Horwicz, mais les articles en question m'étaient jusqu'à ce jour profondément inconnus; je suis d'ailleurs très-heureux de m'être rencontré avec M. Volkelt. C'est aujourd'hui seulement que, en consultant un ancien numéro de la *Revue philosophique* (tome II, p. 424), je trouve une courte mention de la susdite réplique de mon savant contradicteur. Il paraît que « M. Horwicz y reproche avec vivacité à son adversaire de ne l'avoir ni lu ni compris ». On voit que ces procédés de discussion sont familiers à l'auteur ; ils sont commodes ; reste à savoir s'ils sont aussi judicieux et courtois.

D'ailleurs, qu'ai-je reproché, en somme, à M. Horwicz? D'avoir traité trop brièvement, et d'une manière à mon sens inexacte, des problèmes très-graves de métaphysique. A quoi il me répond qu'il n'écrivait pas une ontologie, qu'il cherchait seulement à établir une solution « provisoire ». Les solutions provisoires sont excellentes en morale, et Descartes en a donné un très-heureux exemple. Mais, en métaphysique, je persiste à croire qu'il faut traiter les questions à fond ou ne pas les aborder du tout, en les réservant à un examen ultérieur.

Si enfin j'ai dit que le chapitre XII ne jette pas « une grande lumière sur le problème insondable de l'aperception », je me suis servi d'un euphémisme dont j'ai cru que tout le monde comprendrait le sens. Aussi bien, je suis prêt à me corriger et à déclarer que cette dissertation ne jette *aucune* lumière sur le point en question, quels que puissent être d'ailleurs les mérites de l'analyse de M. Horwicz dans d'autres cas.

Encore un mot, et je termine. Le dernier reproche que m'adresse M. Horwicz, c'est (*risum teneatis, amici*) de lui avoir fait un compliment en rendant hommage à la finesse et à la justesse d'observation qu'il a souvent montrées. Ici, malgré qu'il en ait, je ne me rétracterai point, et je maintiens résolûment mon éloge. Si M. Horwicz croit qu'il y a contradiction entre cet éloge et les critiques qui l'entourent, je me permettrai d'attirer son attention sur un fait intéressant pour un psychologue.

Dans sa remarquable *Analyse des sentiments qualitatifs*, récemment

parue et que j'ai analysée ici même, l'auteur nous apprend qu'il appartient à la classe des personnes non-seulement bienveillantes, mais même débonnaires (*weichherzig*, p. 321). Eh bien! si M. Horwicz réunit dans son *caractère* des extrêmes aussi opposés que la débonnaireté et l'humeur batailleuse dont il fait preuve en découvrant de calomnieuses insinuations et de malveillants coups d'épingles sous les critiques les plus modérées, les plus équitables, pourquoi s'étonnerait-il des contradictions fâcheuses qu'enveloppe son *esprit* philosophique, pénétrant et juste dans le détail, confus et obscur dans l'ensemble?

Infelix operis summâ quia ponere totum
Nescit.

Sur ce, monsieur et cher Directeur, je vous prie de croire à mes sentiments affectueux et dévoués.

THÉODORE REINACH.

NÉCROLOGIE

C. H. Lewes.

La philosophie anglaise vient de perdre l'un de ses principaux représentants : G.-H. Lewes est mort le 30 novembre dernier, à l'âge de 61 ans. Il était né le 18 avril 1817. Sa maladie a duré dix jours à peine, et cette issue était complètement inattendue. L'Angleterre perd en lui l'un de ses plus vifs esprits, et durant sa trop courte carrière il a montré une merveilleuse habileté à traiter les sujets les plus divers. Après avoir débuté comme journaliste, romancier, critique, il s'était consacré exclusivement à la philosophie et aux sciences.

Son influence a été grande, et, dit M. Harrison, il n'a pas peu contribué à répandre dans son pays les doctrines positivistes. Dès 1845, il faisait acte d'adhésion publique à l'école. Toutefois, à mesure qu'il avançait en âge, il prenait vis-à-vis d'elle une position de plus en plus libre.

Nous ne voulons aujourd'hui que rappeler ses principaux titres philosophiques, qui sont d'ailleurs connus de la plupart de nos lecteurs : sa *Physiology of common life;* son *History of philosophy*, traduite en plusieurs langues et qui est si curieuse comme œuvre critique ; ses *Problems of life and Mind*, dont les trois premiers volumes seuls ont paru. Le quatrième va être publié, nous assure-t-on, par George Elliot, sa femme. Il nous fournira l'occasion de parler plus longuement de ce rare esprit.

M. Lewes a publié dans la *Revue philosophique* plusieurs articles : sur l'énergie spécifique des nerfs ; spiritualisme et matérialisme ; sur la marche de la pensée moderne en philosophie. Rappelons aussi son travail *Sur le sens musculaire*, dont nous avons donné une longue analyse.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Taine. *De l'intelligence.* 3e édition, corrigée et augmentée. 2 vol. in-18. Hachette et Cie. — Schmidt (Oscar). *Les sciences naturelles et la philosophie de l'inconscient*, trad. par J. Soury et H. Meyer. In-18 (Bibl. de phil. contemp.). Paris, Germer Baillière et Cie. — Sigwart. *Logik.* 2e vol : *Die Methodenlehre.* Tübingen, Laupp. — Windelband. *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften.* I. Bd. *Von der Renaissance bis Kant.* In-8°. Leipzig, Breitkopf und Hartel. — Neudecker. *Studien zur Geschichte der deutschen Æsthetik zeit Kant.* in-8° Würzburg, Stahel. — Waldstein (Th.). *The balance of emotion and intellect : an essay introductory to the study of philosophy.* London, Kégan Paul and Co. In-12°. 1878. — Siebeck. *Das Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntniss.* In-4°. Basel, Schultze.

Il vient de se fonder à Porto une nouvelle Revue philosophique intitulée *O Positivismo*, dirigada por *Th. Braga* e *Julio de Mattos*, paraissant tous les deux mois. Voici le sommaire du n° I (octobre-novembre) : Disciplina mental. — O fortuito na historia. — O determinismo em psycologia. — Litteratura saoscrita. — A religiao do futuro. — Materiaes para o estudio da origem e transmissao dos contos populares.

Le livre de notre collaborateur M. P. Janet sur les *Causes finales* vient d'être traduit en anglais (Edimbourg, Clark) par M. William Affleck, avec une préface de M. Robert Flint. — On sait que ses livres sur le Matérialisme, la Famille et le Bonheur ont été déjà traduits en plusieurs langues.

M. Herbert Spencer fera paraître dans deux ou trois mois la première partie de ses *Principes de morale*, afin de donner dès à présent une idée de l'ensemble de sa philosophie.

P. Decharme. — *Mythologie de la Grèce antique.* Paris, Garnier frères; un fort volume grand in-8° (xxxv-644 p., 4 chromolithographies et 178 figures d'après l'antique). — Bien que ce bel ouvrage soit avant tout un livre d'érudition, il est de nature à intéresser aussi les philosophes et les historiens de la philosophie. L'auteur, professeur de littérature grecque à la Faculté de Nancy, ancien membre de l'Ecole française d'Athènes, est tout pénétré de l'esprit grec : joignant à un sentiment profond de l'antiquité une critique sûre et beaucoup de finesse psychologique, il a exprimé avec une précision élégante, non sans y ajouter d'ingénieux aperçus, ce qu'on peut regarder comme établi touchant le sens et la formation des mythes, les rapports de la mythologie avec la religion et la morale, etc.

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

UNE THÉORIE

DE LA

CONNAISSANCE MATHÉMATIQUE

M. O. SCHMITZ-DUMONT

I

Plus d'un penseur a déjà été hanté de ce double rêve : asseoir la théorie de la connaissance sur des bases définitives, élever sur cette assise une philosophie des mathématiques. Rêve, disons-nous; mais pourquoi ? Le terrain fouillé par Kant paraît vraiment si solide ! les problèmes y semblent si légitimement posés ! n'y a-t-il pas là réellement une science faite... ou à faire? et, une fois la théorie de la connaissance constituée, comment ne pas l'appliquer aux sciences exactes ? n'est-ce pas là le criterium indiqué, l'essai qu'il faut tenter avant tout, pour justifier, par la valeur des résultats obtenus, celle des principes que l'on adopte ?

Plus d'un penseur, depuis Kant, a marché dans cette voie; jusqu'à présent, la plupart se sont arrêtés à mi-chemin. Avant l'auteur à l'œuvre duquel [1] nous consacrons cet article, il n'en est guère d'autre que Wronski qui ait parcouru le cercle entier. Et certes l'exemple n'était pas encourageant. Génie puissant, habile analyste, l'auteur du *Messianisme* n'a pu cependant ni attirer l'attention des philosophes, ni imposer ses idées aux mathématiciens. Il est mort traité de fou, ce qu'il méritait de reste, et abandonné de ses rares disciples. De son œuvre immense, mais bâtie sur un fondement insuffisant, rien ne demeure aujourd'hui qu'une ou deux formules commodes, auxquelles son nom ne reste pas même attaché.

1. *Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie. Grundriss einer Philosophie der mathematischen Wissenschaften*, von O. Schmitz-Dumont. Berlin, 1878, in-8, xv-452 p.

Il est d'ailleurs à peine utile de rappeler qu'avant notre siècle il n'y a eu, en fait, aucun essai d'une philosophie pour les mathématiques [1]. Ni Descartes ni Leibnitz, qui les ont renouvelées, ne semblent avoir supposé que leur œuvre eût besoin d'un tel couronnement. Dans l'antiquité, les sectes qui ont particulièrement cultivé les sciences exactes paraissent avoir eu plutôt une tendance inverse, avoir cherché à introduire dans la philosophie première des notions empruntées aux mathématiques. Mais, à cet égard, les dogmes, passablement obscurs pour nous, de Pythagore et de Platon, n'ont finalement abouti qu'aux puériles rêveries des *Theologumena* ou au verbiage mystique de Proclus. En somme, à part quelques empiètements insignifiants, les deux domaines sont restés nettement distincts à toute époque. Euclide a, dit-on, appris à un Ptolémée qu'il n'y a pas, en géométrie, de chemin spécial pour les rois; il ne semble guère que les mathématiciens aient jamais eu à rappeler qu'il n'y en a pas non plus pour les philosophes.

Quand nous voyons aujourd'hui essayer de frayer ce chemin, par l'introduction dans les mathématiques de principes et de modes de raisonnement qui leur sont toujours restés étrangers, nous ne pouvons, certes, applaudir à cette tentative, condamnée d'avance à nos yeux. Aussi bien les précédents ouvrages de M. Schmitz-Dumont, — *Zeit und Raum*, Leipzig, 1874 [2]; *Die Bedeutung der Pangeometrie*, Leipzig, 1877, — malgré l'étendue très-remarquable des connaissances mathématiques de l'auteur, malgré son indiscutable valeur originale, n'ont guère eu de succès auprès des juges vraiment compétents, et il est peu probable que les mêmes conclusions, encore aggravées, puissent obtenir aujourd'hui un accueil plus favorable.

Quant à nous, notre thèse fondamentale dans la question est que, si l'analyse et la critique des notions premières employées dans une science font incontestablement partie de la philosophie, elles n'en doivent pas moins être poursuivies suivant les procédés et d'après les principes spéciaux à la science dont il s'agit. C'est un point de vue absolument opposé à celui de M. Schmitz-Dumont, et nous aurons à montrer à quelles conséquences paradoxales on se laisse entraîner lorsqu'on s'en écarte. Toutefois, malgré cette divergence, nous considérons sa théorie de la connaissance comme très-digne d'étude, et nous commencerons par en faire un exposé succinct, mais aussi complet que possible.

1. Nous faisons naturellement abstraction de tous les travaux qui, comme ceux de Condillac par exemple, ne remplissent nullement les conditions du programme à imposer.

2. Voir *Revue philosophique*, tome I, p. 78 et sq.

II

Le point de départ de Descartes, le *Cogito, ergo sum* est vicieux :

1° En ce qu'il ne met en lumière qu'un côté de ce qui existe, les pensées, non les sensations, — critique inexacte, s'il s'agit de la pure doctrine cartésienne ;

2° En ce que la pensée y apparaît, non comme la pure activité d'une conscience, mais comme la propriété d'une substance, d'un *moi*, qui va servir d'élément à toutes sortes de rêves et de spéculations.

Notre auteur retourne de diverses façons la proposition qu'il prétend substituer à la célèbre formule : « Des faits sont perçus ; » — par conséquent, « quelque chose existe, » — ce qui implique : la sensation pour la perception de ce qui existe ; la pensée pour l'affirmation de l'existence ; la pluralité et le changement dans la sensation et dans la pensée, qui ne sont autres que des devenirs, car une seule sensation toujours identique ne pourrait être suivie d'aucune pensée, etc. ; — donc finalement : « Il existe un monde, et cela comme une pluralité en changement. »

Cette proposition est d'ailleurs une définition de l'existence ; en d'autres termes, il n'y a pas pour nous d'existence réelle, en dehors des sensations et des pensées. Si, dans le jugement, qui est une forme de la pensée, nous sommes obligés de poser un sujet et un objet, cette distinction, et par suite notre personnalité, ne correspondent qu'à une nécessité grammaticale. Une intelligence différant de la nôtre ne peut davantage être logiquement admise.

S'il faut montrer avec quelle raideur systématique ces positions sont maintenues, en voici un exemple topique :

« Le monde, en tant que devenir, pluralité en changement, dont « l'existence est une fois constatée, ne peut, dans cette détermina- « tion abstraite, ni avoir commencé, ni finir. C'est une illusion de « croire qu'on puisse se représenter un monde où toute conscience « soit disparue ; il faut précisément *notre* conscience pour se le re- « présenter. »

C'est peut-être, après tout, la forme qui, dans cette opinion, est le plus paradoxale ; comme hypothèse, elle en vaut certes bien d'autres sur les questions de l'origine et de la destinée du monde. M. Schmitz-Dumont la défend d'ailleurs par des arguments *a posteriori* sur lesquels nous pourrons revenir ; mais qui ne serait choqué de la prétention de l'établir ainsi *a priori?*

Reprenons notre exposition.

Les sensations sont, à proprement parler, isolées et singulières ; mais notre organisme est susceptible de reproduire, avec différents degrés d'intensité, les sensations éprouvées à des instants différents, ce qui permet les perceptions d'ensemble et les représentations (*Vorstellungen*). Celles-ci, entendues comme exclusivement sensibles, sont d'ailleurs élémentaires, — ainsi celles du vert ou du bleu, — ou composées, — comme celles d'un cheval ou d'un arbre.

A chaque représentation correspond un concept (*Begriff*) qui en est pour la pensée comme le signe ou le symbole. Ainsi, à la représentation sensible d'un certain vert déterminé, nous substituons le concept intellectuel d'une raie du spectre solaire ou d'une longueur d'onde précisée dans notre pensée.

Il y a ainsi des concepts élémentaires et des concepts composés. Mais, outre les concepts s'appliquant aux choses, de même que les représentations, d'autres appartiennent plus proprement à la faculté pensante; par combinaison, ils atteignent un degré supérieur d'abstraction et d'indétermination et s'appliquent à des *idées*.

La loi de combinaison des concepts est mathématique; c'est-à-dire qu'un concept composé est une *fonction*, au sens technique du mot, des concepts élémentaires qui le composent. La logique des concepts, ainsi élevée au rang de science exacte, est donc en fait réduite aux mathématiques, sans que celles-ci se trouvent d'ailleurs élargies.

Si l'on veut dresser un tableau des concepts, il faut distinguer trois grandes classes :

1° Les concepts de la pensée (*Denksbegriffe*);

2° Les concepts de la sensation (*Empfindungsbegriffe*);

3° Ceux combinés des premiers et des seconds.

Dans la première classe, on distingue les concepts de *relation*, — désignation qui se rapporte à la faculté pensante sous ses différentes formes, distinction et différenciation, union et comparaison, — et les concepts d'*intuition*, création de la pure faculté pensante par combinaison des précédents.

Une classification complète des concepts de *relation* est impossible dans l'état actuel de la langue, mais on peut distinguer les catégories de l'identité et de la différence, de la quantité et de la qualité, enfin de la dépendance ou fonction.

Les concepts de l'*intuition* se rangent sous les catégories de la succession (*Nacheinander*, série, grandeur, nombre, suivant les déterminations de l'arithmétique), — de la juxtaposition (*Nebeneinander*, grandeur, nombre en géométrie), — du mouvement en tant qu'acte de la faculté pensante. On voit que ce classement particu-

lier correspond aux trois branches principales des mathématiques.

Les concepts de la sensation se distinguent tout d'abord en concepts des *sens* (*Sinnesbegriffe*), — désignation pour les réactions spécifiques des cinq sens ; — et concepts du *sentiment* (*Gefuehlsbegriffe*), — relatifs au plaisir, à la peine et au sentiment de la volonté. Il faut remarquer d'autre part les concepts combinés, formés par ceux de la seconde classe, — comme vrai, bon, beau, comique, utile, — ou par ceux des deux classes, — comme par exemple, éblouissant, etc.

La combinaison des concepts de *relation* et de ceux des sens donne :

a. Les concepts des choses ;

b. Ceux des phénomènes de la nature ;

c. Par combinaison des actes de la pensée et de ceux des sens, les concepts de temps, d'espace, de masse, de mouvement (ici au sens ordinaire du mot), de force, etc. ;

d. Par application du concept de fonction à ceux des trois classes précédentes, ceux de cause et d'effet, etc.

La combinaison des concepts de l'*intuition* et de ceux du *sentiment* donne de même :

a'. Les concepts des idées (le beau, la vertu, le vice, l'âme, etc.) ;

b'. Les concepts des évènements qui appartiennent au domaine de l'intellect ;

c'. Par combinaison des actes de la pensée et de ceux du sentiment, les concepts de durée, d'extension, de matière ;

d'. Par application du concept de fonction à ceux des diverses classes qui précèdent, les concepts de motif, but, moyen, etc.

Nous aurons bientôt à revenir sur divers détails de ce système de classification ; il est d'ailleurs inutile d'en faire ressortir tous les points, faciles à apercevoir, où se montre un caractère artificiel.

Ce qui en constitue l'originalité et la valeur propre nous paraît surtout résider dans l'opposition entre les concepts des sens et ceux du sentiment ; en fait, la distinction est de l'ordre logique, puisque la sensation nous présente dans un seul et même ensemble le caractère qui ne nous intéresse que pour la détermination objective et celui qui nous atteint plus profondément, qui met en jeu notre sensibilité et notre volonté. A cette distinction logique correspond l'opposition des sciences physiques, dont le but est de préciser les concepts des sens et finalement de les résoudre en concepts intuitifs, — ainsi le concept d'un vert particulier sera ramené à celui d'un nombre donné de vibrations, — et des sciences morales et esthétiques, dont les problèmes sont tout autres. L'explication mécanique de la nature, fût-

elle achevée, ne sera donc qu'une partie de la connaissance, et après tout la moins importante. Derrière les apparentes négations que nous avons rencontrées plus haut, se rouvre ainsi un large chemin pour l'idéalisme, et, entre les abstraites déductions qui précèdent ou qui vont suivre, elles ne sont ni sans éloquence, ni sans émotion, les quelques pages que M. Schmitz-Dumont consacre à l'éternelle revendication du droit et de l'art contre l'aveugle nécessité, qui, aux yeux du matérialiste, semble l'unique maîtresse du monde. Au-dessous de la tête du géomètre bat un cœur de poète, et un homme se montre à travers l'enveloppe du logicien.

III

Les concepts classés, il y a lieu de définir les règles de leur critique. Notre auteur considère en effet qu'avant de les introduire dans les sciences il est indispensable de soumettre à un examen la légitimité de leur formation pour rejeter comme inadmissibles tous ceux qui ne satisferaient pas aux conditions de cet examen. Ces conditions se réduisent au reste à une seule, l'observation du principe d'identité, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que, dans la combinaison des concepts élémentaires, ceux-ci gardent toujours une seule et même signification précise.

Il ne faut d'ailleurs regarder le principe d'identité que comme une expression particulière du principe posé, au début du livre, pour affirmer l'existence en général des sensations et des pensées.

« Si nous avons une sensation d'un rouge déterminé, pour pouvoir la nommer comme telle, il faut que nous puissions : la distinguer de toute autre sensation différente ; la reconnaître, en cas de répétition, comme identiqne avec celle déjà perçue. Lorsque maintenant la pensée emploie comme symbole de la représentation de cette sensation un concept élémentaire, il faut bien que ce symbole soit toujours employé avec la même signification, que ce concept soit toujours identique à lui-même et différent de tout autre ; sans quoi, il ne correspondrait pas au contenu de la sensation. C'est là ce qu'on exprime quand on affirme : $A = A$, et qu'on nie : $A = B$. »

Le principe d'identité est la seule loi de la pensée ; il faut y ramener le principe de causalité et celui de la raison suffisante. Le concept de la causalité, sous sa forme la plus générale, a été, comme on l'a vu, identifié avec celui de la fonction $A = \varphi\ (a, b, c)$. Si nous comparons maintenant un tel concept composé A avec un autre, par exemple $B = \varphi\ (a, b)$, il est clair, d'après le principe d'identité,

que, si les deux fonctions φ étaient semblablement composées, A serait égal à B, et qu'ainsi leur différence est conditionnée par c, présent dans l'une des fonctions, absent de l'autre.

L'idée maîtresse de notre auteur s'est fait jour désormais ; armé de son principe de critique, il va constituer comme science exacte, antérieure et supérieure aux mathématiques, une logique dont le rôle sera de préciser le sens et la valeur de tous les concepts employés dans ces sciences, qu'il affirme d'ailleurs dériver de la pensée pure, et qu'il appelle concepts de l'intuition. Tout ce qui ne pliera pas sous sa règle sera éliminé et déclaré *non pensable*.

Cette règle, telle que nous l'avons exposée d'après lui, paraît, il est vrai, bien inoffensive, et ne soulève guère d'objections. Mais il faut la voir dans l'application ; ce n'est plus, en fait, d'identité ni de contradiction qu'il s'agit, mais de la raison suffisante dans toute sa raideur *apriorique*. Tous les principes des mathématiques, tous les axiomes de la géométrie, tous les postulats de la mécanique doivent avoir la leur ; il faut donc qu'ils subissent, de gré ou de force, une démonstration logique, même le fait que l'espace a trois dimensions et pas plus, même la loi physique de l'action en raison inverse du carré des distances. Je laisse à penser quel accueil est fait aux théories de Lobatschefski ou de Riemann, à la géométrie non euclidienne et à l'espace pseudosphérique.

Mais n'anticipons pas sur la discussion de ces questions, et terminons l'exposé de la théorie de la connaissance.

Les formes de la pensée, d'après notre auteur, doivent se diviser en deux classes, les extérieures et les intérieures, suivant que le concept de fonction qui leur sert, pour ainsi dire, de moule universel, est considéré soit comme un tout, soit suivant les relations qui, dans ce tout, peuvent exister entre les parties.

Les formes extérieures sont au nombre de deux : la forme *sériaire* ou par succession, obtenue par répétition de l'acte pensant, avec distinction des diverses unités ainsi posées ; la forme *numérique* ou de juxtaposition, par sommation de ces unités. Le concept de quantité est ainsi obtenu ; pour celui de qualité, même intensive, l'intervention du sentiment est nécessaire.

Les formes intérieures se rapportent à deux sortes de relations : la direction ; l'éloignement. Dans la forme sériaire, il n'y a que deux directions possibles, le progrès et la régression ; dans la forme de juxtaposition, une direction quelconque est toujours déterminée par ses relations avec trois directions principales. Le concept de l'éloignement se forme en général en établissant la relation entre des éléments non juxtaposés sur une même direction.

Telles sont les formes *a priori* qui répondent aux célèbres formules de Kant. Mais, suivant M. Schmitz-Dumont, il n'y a encore là ni espace ni temps, rien du monde extérieur. Il faut ici l'intervention de la sensation et en particulier du sentiment qui produit, suivant ces formes, le concept de l'extension (continuité) en général.

« En tant que connaissance d'un devenir, la sensation se détermine sous la forme la plus générale de l'extension ; comme telle, nous la nommons temps. »

C'est la fonction sériaire, lorsque ses éléments logiques sont remplacés par des sensations; dans les mêmes conditions, la fonction de juxtaposition sera l'espace. En raison de la constitution des formes *a priori* auxquelles ils correspondent, le temps ne peut avoir qu'une, l'espace que trois dimensions.

Les trois dimensions de l'espace sont simultanément pensées ; elles sont le résultat nécessaire d'une conclusion tirée de la différence des sensations. Un sens unique, celui de l'ouïe par exemple, suffirait, sous certaines conditions extérieures, à les établir.

En somme, la doctrine kantienne sur le temps et l'espace est plutôt complétée que modifiée par l'analyse des éléments qui concourent à la formation de ces concepts, mais le caractère apriorique de cette doctrine s'exagère en fait, loin de s'atténuer.

En ce qui concerne au contraire la réalité du monde extérieur, M. Schmitz-Dumont est d'une tout autre école.

Il considère l'hypothèse de l'atome sans dimensions comme désormais la seule admissible scientifiquement. De ce point de vue, le monde est un ensemble de points, centres de forces, agissant à distance les uns sur les autres. Mais cette conception, établie pour les besoins de la vie matérielle, et qui fait d'ailleurs évanouir comme une illusion subjective la réalité phénoménale, est tout aussi incomplète que, d'un autre côté, celle de l'Être absolument parfait, conception relative aux besoins de la vie morale, et qui conduit l'idéaliste, par un tout autre chemin, à une conclusion analogue au fond. Pour résoudre entièrement le problème, il faut revenir au point de départ, « que l'existence est un devenir, sensation et pensée, » et se débarrasser de l'opposition établie à tort entre l'être et la pensée.

Dès lors on a le droit de dire tout aussi bien : « Je construis le monde sous les formes de temps et d'espace, » ou : « Le monde extérieur existe dans le temps et dans l'espace. » Abstraction ne pouvant être faite du sujet sentant et pensant, l'existence du monde est vraie, aussi bien subjectivement qu'objectivement, précisément d'après le principe que l'existence est un devenir qui consiste, pour nous, en sensation et en pensée.

« Si l'on veut rendre accessible ce résultat à la représentation, on peut en tout cas se représenter le monde comme un produit de l'action réciproque d'individualités (naturellement conscientes) ; mais, dans cette action réciproque de facteurs homogènes, il faut entendre que la forme du produit coïncide avec la forme des facteurs, car le monde extérieur et l'individu sont entre eux dans le rapport d'une pluralité arithmétique à l'unité. »

L'attribution de l'individualité à un groupe de phénomènes dépend au reste de la constitution du sujet pensant. La personnalité semble donc un concept relatif qu'il n'y a pas lieu d'attribuer absolument à ce qui nous apparaît aujourd'hui comme homme, animal ou plante, pas plus qu'à l'atome des physiciens. Ce dernier sert exclusivement d'élément irréductible pour la construction d'un « squelette logique », si l'on veut se borner à une conception quantitative ; on ne peut donc le regarder d'aucun point de vue comme une monade sentant et pensant, parce que sur l'atome simple, invariable, aucune action du monde n'est possible ; ce n'est qu'un groupe déterminé qualitativement comme unité qui peut subir des changements ; à l'invariable, on ne peut attribuer ni sensation ni pensée.

Si nous ajoutons que l'extension du monde en temps, espace, masse, etc., doit être considérée comme illimitée, parce qu'il faut qu'elle suffise à toutes les possibilités de la pensée, nous aurons achevé la revue des thèses qui caractérisent la métaphysique de notre auteur. En résumé, il rejette absolument la conception des noumènes, et il s'efforce de ruiner la doctrine dualiste, tout en cherchant une nouvelle formule de monisme plus acceptable pour le sens commun que celles qui ont été présentées jusqu'à présent.

Quelque jugement que l'on doive porter sur la valeur des résultats de cette tentative, elle nous a semblé mériter à bon droit d'être signalée. Les critiques, au reste, seraient faciles ; mais nous nous en abstiendrons, car il nous paraît aussi inutile que peu équitable de s'attaquer à une conception métaphysique dont les conséquences morales ne sont pas développées. La question pourra être à reprendre, si, après les sciences mathématiques, M. Schmitz-Dumont essaye une esquisse pour la philosophie des sciences éthiques et esthétiques. Mais tant qu'une doctrine reste en fait dans le domaine de la pure spéculation, qu'elle ne descend pas dans celui de notre conscience, elle est comme tronquée et ne peut prétendre, quelle que soit sa valeur propre, à un avenir d'influence ; les satisfactions que l'esprit peut trouver dans la simplicité des conceptions, la rigueur logique des déductions et la profondeur des aperçus, sont bien peu de chose, tant que nos sentiments plus intimes ne sont pas inté-

ressés; c'est au fond de notre cœur seulement que nous possédons, plus ou moins consciemment, le critérium qui nous fera adopter ou combattre tel ou tel système, selon que nous paraîtront préférables ou non aux solutions que déjà nous croyons avoir, celles qu'il apportera aux éternels problèmes de la vie morale. C'est là ce que Kant a peut-être mieux senti que tout autre; c'est là qu'est sa vraie gloire et, selon les consciences qui la jugent, la force ou la faiblesse de sa philosophie.

IV

Nous abordons maintenant la partie critique de notre tâche, que nous limiterons d'ailleurs exclusivement aux éléments mathématiques de la connaissance.

Le premier point sur lequel nous avons à présenter des observations est relatif à l'identification du concept de fonction, d'une part avec celui de la forme la plus générale de la combinaison des concepts, d'autre part avec celui de la relation de dépendance, entendu également sous son acception la plus large.

Les mathématiciens qui croient le domaine de leur science borné aux seuls concepts quantitatifs sont plus rares que M. Schmitz-Dumont ne paraît le penser, et les autres ne feront sans doute pas, en thèse générale, d'objection à la synonymie qu'il adopte; mais ils ne peuvent plus entendre alors le mot fonction, comme il le fait, au sens technique de fonction mathématique.

C'est qu'en effet, pour formuler des théorèmes généraux sur les fonctions, on est obligé de leur attribuer certaines propriétés, constatées en réalité sur telle ou telle fonction que l'on étudie, et qu'on ne peut rien savoir *a priori* sur une relation concrète donnée.

Les fonctions mathématiques, c'est-à-dire celles qui ont fait en général, jusqu'à présent, l'objet des travaux des algébristes, ne constituent qu'une classe toute particulière, celle qui se prête à des déductions logiques relativement simples. Mais il ne faudrait croire ni qu'on ait désormais épuisé toutes les déductions logiques possibles, ni que la possibilité d'une déduction logique prouve d'ailleurs l'origine purement *a priori* d'une fonction donnée.

Si nous nous bornons à considérer les fonctions les plus simples, celles qui correspondent aux opérations de l'arithmétique, nous pouvons remarquer tout d'abord qu'historiquement leur théorie ne s'est développée en Grèce que sous une forme géométrique, c'est-à-dire concrète. Depuis que l'invention des notations algébriques a permis de donner à l'intuition du mathématicien un support plus

commode que celui des figures géométriques, de grands progrès ont été successivement faits dans la voie de l'abstraction. Mais ce n'est que de nos jours que l'analyse des opérations dont il s'agit a été poussée assez loin pour qu'on puisse la considérer comme définitive, et elle a permis de constater qu'il y a réellement, dans la théorie telle qu'on la fait ordinairement, un élément emprunté à l'expérience [1].

C'est qu'en effet le concept d'une opération abstraite s'obtient par une généralisation opérée sur des concepts d'opérations concrètes. Ainsi le concept de l'addition algébrique est généralisé des additions concrètes d'individus, de longueurs, de surfaces, de volumes, d'angles, de poids, etc. Par quel moyen peut-on arriver à lui imprimer un caractère véritablement abstrait? Ce ne sera nullement *a priori*, mais bien au contraire *a posteriori*, en observant les propriétés essentielles communes à l'ensemble des opérations concrètes et en les posant comme *définition* de l'opération abstraite. La théorie de celle-ci pourra dès lors se faire par une déduction purement logique; mais, avant de passer à la moindre application, il restera à vérifier que les propriétés dont il s'agit ont lieu *in concreto* pour les objets sur lesquels on opère, et cette vérification, pour laquelle l'expérience est indispensable, ne fait plus partie du domaine de l'algèbre.

C'est dans ces conditions seulement que le mathématicien peut présenter ses conclusions comme n'empruntant rien à l'expérience, quelle que soit d'ailleurs l'origine effective des concepts sur lesquels il opère.

Il faut même remarquer que le concept d'égalité, nécessaire avant tout, ne dérive pas davantage en mathématiques d'un principe fondamental, mais qu'il est aussi donné par une définition. *On appelle égaux deux objets tels que la substitution de l'un à l'autre, dans une opération uniforme* [2] *quelconque, n'altère pas le résultat.* Y a-t-il en

1. La plus grande partie des développements qui suivent sont empruntés aux travaux de M. Hoüel, *Théorie élémentaire des quantités complexes*, Paris, 1875.

2. Cette qualification indique qu'on doit supposer le résultat de l'opération complètement déterminé. Dans le symbolisme algébrique, il peut arriver en effet, si l'opération n'est pas uniforme, que la substitution de deux quantités égales entre elles ne puisse se faire sans faire varier le nombre des déterminations. Ainsi $1^{\frac{1}{2}}$, c'est-à-dire la racine carrée de l'unité, a deux valeurs, $+1$, -1 ; l'opération n'est donc pas uniforme ; si l'on remplace le symbole $\frac{1}{2}$ par le symbole $\frac{2}{4}$ qui lui est quantitativement égal, et si la convention est telle que $1^{\frac{2}{4}}$ doive être regardée comme la racine quatrième du carré de l'unité, cette racine a quatre valeurs $+1$, -1, $+\sqrt{-1}$, $-\sqrt{-1}$.

réalité, dans la nature, des objets égaux entre eux? A cet égard, l'algébriste ne sait et n'a besoin de rien savoir. La possibilité de l'égalité n'est en somme qu'une hypothèse en vue de laquelle il établit ses déductions. Restera, dans les applications pratiques, qui ne le regardent pas, à vérifier que cette hypothèse n'entraîne pas d'erreur appréciable.

Si l'on en vient à l'addition, on peut la définir comme suit : une opération uniforme telle que, si l'on convient de la représenter par le signe $+$, les égalités suivantes soient vérifiées :

1°	$a = a'$ si $a + b = a' + b$	:	uniformité complète;
2°	$a + (b + c) = (a + b) + c$	:	propriété associative;
3°	$a + b = b + a$	:	propriété commutative;
4°	$a + 0 = a$	:	le module est zéro;

ou en d'autres termes : 1° que l'opération réciproque soit également uniforme [1]; 2° que le résultat soit le même, que l'on ajoute une somme de deux termes ou successivement ces deux termes; 3° que l'ordre des termes additionnés soit indifférent; 4° que l'addition d'un objet nul ne change pas le premier objet.

On peut remarquer que la multiplication jouit des trois premières propriétés, tandis que la quatrième doit être remplacée par les deux conditions :

$$a \times 0 = 0. \qquad a \times 1 = a.$$

Entendus de la sorte, les concepts des opérations arithmétiques sont réellement élargis et s'étendent, tout en restant parfaitement précis, à des objets quelconques de la pensée, et non-seulement aux seules quantités, dont on ne peut guère sortir en suivant la même marche que M. Schmitz-Dumont, quels que soient ses efforts pour prouver le contraire.

Nous allons donner un exemple de cette extension.

Dans le langage ordinaire, on dit que deux mouvements successifs s'ajoutent pour former un mouvement total. Examinons s'il y a là une véritable addition, et, pour plus de simplicité, bornons-nous à considérer les mouvements dans un plan.

S'il s'agit de translations suivant une même direction, comme d'ailleurs les mouvements se mesurent suivant les longueurs d'une même droite, il n'y a aucune difficulté pour adopter, dans la science, le langage vulgaire. Il en est de même, s'il s'agit de rotations autour d'un même point du plan.

Mais, s'il s'agit de translations suivant des directions différentes, on trouve également que la combinaison des mouvements jouit de

1. Voir la note précédente.

toutes les propriétés de l'addition. Dans ce cas, à la vérité, on ne peut plus additionner, purement et simplement, les quantités qui mesurent les mouvements, parce que les valeurs de ces quantités ne suffisent plus pour représenter les objets que l'on combine, et qu'il faut tenir compte des directions. Or on parvient facilement à symboliser celles-ci au moyen des imaginaires. A cet effet, on prendra deux axes rectangulaires, et on conviendra de représenter les mouvements à partir de l'origine, suivant l'axe des x, par l'abscisse x, suivant l'axe des y, par le produit de l'ordonnée y par l'unité imaginaire $\sqrt{-1}$. Grâce à cette convention, on pourra représenter, suivant une direction quelconque, par $x + y\sqrt{-1}$, le mouvement depuis l'origine jusqu'au point de coordonnées x, y, et dès lors toutes les règles de l'addition seront applicables. Mais, avant même cette représentation, on pouvait dire que les mouvements de translation se combinent par une véritable addition, et regarder, de ce point de vue, le côté AB d'un triangle ABC comme la somme des deux côtés AC, CB, somme dans laquelle on tient compte non-seulement de la longueur des droites que l'on ajoute, mais encore de leur direction dans le plan et du sens suivant lequel on les suppose parcourues.

Si, au contraire, on veut combiner ensemble une translation et une rotation, ou deux rotations autour de deux points différents, on trouve que l'opération, tout en conservant toutes les autres propriétés de l'addition, perd le caractère de la commutativité, parce qu'alors l'ordre dans lequel on effectue deux mouvements successifs influe sur la position finale. C'est donc une addition qui n'est plus commutative et qui, par suite, est soumise à des règles spéciales. Il y a lieu de considérer de telles additions, comme aussi des multiplications non commutatives, dans le calcul des quaternions, récemment inventé pour étendre à l'espace à trois dimensions, grâce à l'emploi d'unités imaginaires spéciales, la représentation des droites en grandeur et en direction au moyen de quantités complexes.

Dans l'exposé fait ici même [1], par M. Liard, de la logique de Boole, nos lecteurs ont pu voir, se rapportant à un ordre d'idées tout différent, des règles d'un autre calcul spécial, analogues en partie à celles de l'algèbre ordinaire, en partie s'en écartant singulièrement. Les divergences tiennent dans ce cas à ce que l'opération qui y est assimilée à la multiplication, c'est-à-dire la qualification, n'est pas complètement uniforme, comme l'est la multiplication ordinaire. On y admet en effet : $xx = 1x = x$, quel que soit x.

1. *Revue philosophique*, t. IV, p. 285.

En résumé, le concept de fonction en général, tant qu'on n'y introduit pas des notions d'origine empirique, reste un cadre vide (aussi bien au reste que les concepts de combinaison ou de relation de dépendance, que lui assimile M. Schmitz-Dumont). Si la simplicité de certaines fonctions mathématiques peut faire plus ou moins illusion sur leur provenance, il faut se garder, en tout cas, de les considérer comme remplissant toute l'étendue de ce cadre, et de vouloir par suite enfermer l'esprit humain dans le cercle, posé comme infranchissable, des seules opérations arithmétiques, cercle d'où les mathématiciens au reste sont déjà sortis.

V

Il résulte suffisamment de ce qui précède que nous ne pouvons non plus admettre, sous le nom de concepts de l'*intuition*, une classe de notions arithmétiques, géométriques et même mécaniques, dérivant de la pure faculté pensante, et distincts par là des combinaisons des concepts de *relation* avec ceux des *sens* ou du *sentiment*.

L'*intuition* de M. Schmitz-Dumont, même relative à la simple répétition de l'acte pensant isolé, contient évidemment des éléments sensibles, indispensables à la formation des concepts de *direction* et d'*éloignement*.

Ecarter l'intuition de la grandeur continue, de l'extension, qu'on reconnaît comme dérivée en partie du *sentiment*, ne peut suffire. Que l'on pense des points isolés, en faisant abstraction ou non des lignes qui les joignent, on les pense dans l'espace, et, s'il y a intuition, elle n'a pas lieu dans une forme logique *a priori*, mais elle a pour support une représentation sensible.

C'est ce qui ressort avec la plus grande clarté de la prétendue démonstration que la forme *a priori* correspondant à l'espace, la fonction de *juxtaposition* a nécessairement trois dimensions et pas plus.

Nous n'analyserons pas cette démonstration pour y faire ressortir la confusion incessante entre l'intuition sensible et celle qu'on regarde comme abstraite de toute condition expérimentale. C'est que d'ailleurs, en dehors même de ce vice capital, cette démonstration est tout à fait incomplète. Après avoir mis en forme ses propositions préliminaires, arrivé au nœud de la question, l'auteur ne le tranche ni ne le dénoue ; il le jette de côté, après l'avoir à peine regardé un moment. Il est bien difficile de comprendre comment un

homme de sa valeur a pu se faire illusion à ce point sur la portée d'une argumentation qu'il considère sans doute comme une partie capitale de son œuvre ; il se devrait tout au moins de la compléter, ne fût-ce qu'afin que, dans l'avenir, elle pût servir d'exemple singulier de paralogisme.

En somme, cette démonstration, telle qu'elle est présentée, si on la dégage de son appareil mathématique ou soi-disant tel, revient au fond à ceci. On ne peut pas penser un espace autrement qu'avec trois dimensions, parce qu'on ne peut pas se le représenter (l'imaginer) autrement. Une telle conclusion ne peut faire faire aucun pas à la question.

Les arguments présentés par M. Schmitz-Dumont contre la géométrie non euclidienne ont en général plus de valeur. Mais, comme ils ne contiennent en fait rien de bien nouveau, et que cette question a déjà été longuement traitée ici même [1], je m'abstiendrai également de les discuter par le détail, en me contentant de rappeler brièvement à cette occasion la thèse générale que nous avons posée plus haut.

Nous avons dit que l'analyse et la critique des concepts fondamentaux d'une science doivent être poursuivies suivant les procédés et d'après les principes spéciaux à cette science ; en d'autres termes, qu'elles rentrent absolument dans les problèmes qu'elle étudie. Ajoutons que le développement historique montre que cette critique ne se fait nullement *a priori*, mais bien *a posteriori*, d'après les conséquences qu'on en déduit ; suivant les résultats de cette critique, ces concepts se précisent et se modifient successivement, — comme, par exemple, cela a eu lieu, en algèbre pure, à une époque relativement récente, pour le concept de la série illimitée, — de manière à faire disparaître les déductions contradictoires ; lorsque l'analyse a été poussée assez loin pour que de telles déductions ne soient plus à craindre, le concept scientifique est définitivement constitué, et il n'y a nullement à le soumettre à une autre épreuve.

Or les travaux de Lobatchefski et de Bolyai ont consisté en fait dans l'analyse du concept du parallélisme, considéré comme relation limite de position entre deux droites dont le point d'intersection s'éloigne à l'infini. Il s'agissait de savoir si ce concept était identique avec celui de la relation de position entre deux droites ayant une perpendiculaire commune, ainsi que l'admet le postulatum d'Euclide. Or il est absolument établi que l'hypothèse de la différence des deux concepts n'entraîne aucune contradiction finale, aucune im-

1. *Revue philosophique*, t. II, p. 433 ; III, p. 533 ; IV, p. 524.

possibilité de pensée ou même d'imagination que celle qui résulterait de la nécessité d'attribuer dans ce cas une valeur déterminée, différente de zéro, à une certaine constante (qu'on appelle courbure), dépendant uniquement de la constitution de l'espace et ne pouvant être évaluée qu'empiriquement. Si l'on s'attache à considérer l'espace comme une forme logique *a priori*, il est certain qu'il n'y a aucune raison suffisante pour que cette constante ait telle valeur déterminée plutôt que telle autre, et les arguments de M. Schmitz-Dumont sont parfaitement admissibles. Mais le principe de raison suffisante n'est pas de mise en mathématiques jusqu'à présent, et il en a même été trop fait abus en métaphysique pour qu'il ait chance à l'avenir d'être adopté ailleurs comme valable pour une démonstration rigoureuse.

Si, d'un autre côté, on regarde, au contraire, les concepts mathématiques comme ayant une origine plus ou moins empirique, et que, par suite, on repousse le cadre des formes *a priori*, il n'y a plus aucune nécessité logique pour la réduction à un seul des divers axiomes fondamentaux, et celui d'Euclide n'en subsistera pas moins à côté des autres, jusqu'à présent moins profondément analysés qu'il ne l'a été.

VI

Nous examinerons, dans un second article, l'application des principes de M. Schmitz-Dumont aux problèmes les plus intéressants qu'on regarde comme appartenant à la philosophie des mathématiques. Pour le moment, nous nous bornerons à critiquer un troisième point de la théorie de la connaissance que nous avons exposée.

Il s'agit de la génération du concept de quantité, présentée comme obtenue par répétition de l'acte pensant, puis par sommation (juxtaposition idéale) des diverses unités ainsi posées. Cette théorie n'appartient nullement en propre à notre auteur ; mais, quoiqu'il prétende, ainsi que ses prédécesseurs, déduire ainsi d'un fait logique primordial la genèse des nombres quelconques, entiers, fractionnaires, irrationnels ou transcendants, il remarque très-justement que le concept d'extension continue (*Ausdehnung*) a son origine dans la sensation, et il observe d'ailleurs à ce sujet que le degré de continuité que nous constatons dans les phénomènes de la nature dépend entièrement de la constitution de nos organes.

Or, peut-on prétendre que le concept mathématique de quantité n'implique pas celui de continuité ? A ce point de vue, la déduction logique des nombres fractionnaires et irrationnels, comme engendrés

par le nombre entier, déduction ordinaire d'ailleurs aux traités élémentaires d'arithmétique, n'est-elle pas contre l'ordre naturel des choses ?

Tant qu'on se borne à la répétition pure et simple de l'acte pensant, on ne peut sortir du nombre entier ; les symboles fractionnaires, irrationnels et autres sont dès lors tout aussi imaginaires que $\sqrt{-1}$; il n'y a pas plus de nombre, qui multiplié par 3 donne 2, ou qui multiplié par lui-même donne 5, qu'il n'y en a dont le carré soit -1.

Ces symboles ont été inventés pour représenter des grandeurs concrètes, continues, et nullement par une nécessité logique. Si pressante qu'elle puisse paraître aujourd'hui, l'histoire montre suffisamment qu'elle a sommeillé trop longtemps pour se faire reconnaître à l'avenir.

A la vérité, les besoins de la vie matérielle ont fait les fractions, par suite d'emploi d'unités de mesure différentes et multiples les unes des autres, presque aussi anciennes que les nombres entiers ; elles suffisent d'ailleurs pour établir une série illimitée dont deux termes peuvent avoir une différence aussi petite que l'on voudra ; mais quelle résistance a-t-il fallu vaincre pour rompre l'harmonie de cette série en y introduisant les nombres irrationnels !

L'existence de quantités incommensurables en général n'est d'ailleurs nullement un fait d'expérience ; pour qui n'a aucune teinture des mathématiques, elle semble même un paradoxe. Platon remarque dans les *Lois* [1] que les Grecs en général supposent à tort que deux grandeurs données sont toujours commensurables entre elles. Ailleurs, dans le *Théétète* [2], nous voyons que, suivant la voie ouverte par les Pythagoriciens, d'abord pour $\sqrt{2}$, rapport de deux grandeurs géométriques, la diagonale du côté et son carré, on démontrait l'existence concrète des racines des nombres non carrés parfaits jusqu'à 17, sans s'être encore élevé à un concept général. Les géomètres postérieurs firent des travaux considérables pour établir l'existence d'autres irrationnelles que les racines des nombres non carrés parfaits et pour montrer que la combinaison des extractions de racines pouvait engendrer une infinité de classes d'irrationnelles non commensurables entre elles. Ces travaux nous ont été conservés dans un livre des *Éléments* d'Euclide, le 10e, aussi curieux pour l'histoire qu'il est sans valeur pratique actuelle.

A son tour, la pensée qu'il pût y avoir d'autres incommensurables que les irrationnelles fut bien longtemps à naître et à s'implanter. Soupçonnée, par suite de l'impossibilité de trouver la quadrature du

1. Livre VII (t. II, p. 398, éd. Didot).
2. Tome I, p. 113, éd. Didot.

cercle, cette vérité ne fut démontrée qu'après l'invention des logarithmes. M. Schmitz-Dumont essaye à cet égard, pour la déduction logique des nombres transcendants, de les représenter par une forme fonctionnelle spéciale. Mais il faudrait démontrer, ce qu'il ne fait pas, que cette forme suffit à représenter une grandeur déterminée quelconque.

En somme, il vaut mieux reconnaître de prime abord que le problème est de représenter par le nombre, forme logique discontinue, la grandeur concrète, qui est continue. De ce point de vue, le nombre incommensurable est le cas général, le commensurable est le cas singulier. Toutes les classes d'incommensurables reconnues jusqu'à présent sont sans doute loin d'épuiser le possible, et rien ne prouve même que la déduction logique *a priori* soit susceptible de compléter l'épuisement, puisqu'il s'agit, en fait, d'une donnée concrète.

La méthode qui paraîtrait préférable en conséquence pour l'établissement des théorèmes fondamentaux d'arithmétique, au lieu de les établir d'abord pour les nombres entiers, puis de les généraliser en les étendant successivement aux diverses classes de nombres dérivés, serait de les démontrer immédiatement pour les nombres quelconques. Ce serait revenir à la marche rigoureuse suivie par les mathématiciens grecs, et il suffirait à cet égard de mettre de côté l'appareil géométrique de leurs démonstrations.

(*A suivre.*) PAUL TANNERY.

LA PHILOSOPHIE EXPÉRIMENTALE EN ITALIE

SICILIANI — LOMBROSO — DE DOMINICIS. E. FERRI.

(DERNIER ARTICLE) [1]

I

C'est encore R. Ardigò qui a l'un des premiers en Italie cherché à déterminer les conditions sous lesquelles la psychologie peut être comptée au nombre des sciences positives. Mais il réclame pour elle une existence distincte. Ainsi fait M. Vignoli. D'autres penseurs qui forment en Italie un groupe actif et entreprenant, physiologistes pour la plupart, ne veulent voir dans la science de l'esprit qu'un chapitre de leur science de prédilection et la réduisent à une physiologie cérébrale. Telle est la doctrine de MM. Herzen, Mantegazza et Riccardi. L'auteur de la *Physiologie de la volonté* ne voit dans les caractères prêtés à la pensée par les spiritualistes qu'un trait de ressemblance de plus entre cette force et les autres forces physiques. Toutes, dit-il, sont inétendues et inaccessibles aux sens; toutes se font connaître à nous par leurs effets seuls. L'électricité est invisible dans la pile; elle n'est pas moins une simple fonction de cet appareil; il en est de même du pouvoir qu'ont les glandes de sécréter tel ou tel liquide: on saisit le produit de la sécrétion, comme on reconnaît dans le sang veineux qui vient du cerveau les résidus de l'activité des cellules cérébrales; les activités en elles-mêmes échappent à nos instruments, parce que les mouvements moléculaires qui les constituent, comme ceux du reste qui constituent la chaleur et la lumière, sont trop ténus pour tomber sous nos sens, même aidés d'instruments. Le fait que la pensée nous est présente en tant que phénomène de conscience ne change rien à sa nature, car toutes nos sensations sont subjectives en même temps qu'objectives; il n'en est point qui n'ait pour ainsi dire une face interne et n'entre par là dans la sphère de la pensée. Le monde extérieur, avec les forces dont nous le peuplons,

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*.

n'est qu'un ensemble de sensations objectivées. L'activité cérébrale est donc encore de ce point de vue semblable à toutes les autres. « Vous voulez, dit M. Herzen, que je vous montre de la pensée sur l'objectif d'un microscope; montrez-moi donc à votre tour de la chaleur et de l'électricité. Donnez-moi un morceau de chaleur et d'électricité, et je vous donnerai un litre de pensée. » — C'est la thèse de Maudsley dans sa *Physiology of Mind*, avec d'ingénieuses variantes.

Si Florence a MM. Mantegazza et Herzen, avec une revue positive (*Archivio per l'Antropologia et la Etnologia*), Bologne, où jadis naquit et mourut la revue positive de M. Angiulli, a M. de Meis, qui enseigne à l'École de médecine, auteur d'un ouvrage fort estimé (*I tipi animali*), où il cherche à combler une lacune du darwinisme en se demandant comment les variations premières ont pu se produire dans les individus destinés à diverger; M. Siciliani, qui fait à l'Université un cours de sociologie très-applaudi, et M. de Dominicis, professeur au lycée. Nous aurons plus tard quelques mots à dire de ce dernier. Pour le moment, M. Siciliani réclame notre attention comme psychologue.

L'idée favorite de celui-ci est de trouver une voie intermédiaire entre la métaphysique idéaliste et le positivisme pur. Cette méthode de l'entre-deux, *indirizzo medio*, a été d'abord préconisée par lui sous les auspices de Vico et de Leibniz dans un livre assez étrange : *la Restauration* (Rinnovamento) *de la philosophie positive en Italie* (1871). C'est un mélange de critique et de dogmatisme, d'analyses historiques minutieuses et d'assertions théoriques tranchantes, où l'on est surpris de voir successivement apparaître pour y être étudiés en grand détail les positivistes contemporains, puis Vico et ses critiques (c'est la meilleure partie de l'ouvrage), puis Platon, puis Aristote et quelques autres encore. Livre de jeunesse sans doute. L'auteur est cependant déjà bien informé, il connaît les démêlés qu'ont entre elles les différentes écoles positivistes et les différentes écoles métaphysiques et se sert assez habilement de ces discordes intestines pour justifier sa position neutre entre les deux camps. Les intentions sont louables et répondent assez bien aux dispositions des esprits en Italie, qui sont hésitantes et flottent incertaines entre deux philosophies dont les conclusions extrêmes paraissent également excessives [1]. Mal-

1. La lettre suivante, adressée par Ausonio Franchi à M. Siciliani, montre bien qu'il faut se garder d'exagérer l'influence du positivisme mécaniste en Italie et nous donne la note moyenne de l'opinion avancée dans ce pays. Votre *Critique*, dit-il, m'a plu, mais elle m'aurait plu davantage encore si elle avait été plus sévère pour les matérialistes, « que j'abhorre de toutes les forces de mon âme. » J'admire autant que qui que ce soit leurs découvertes dans le champ de l'expérience ; « mais je les déteste et je les abomine profondément, et j'ai

heureusement, M. Siciliani n'est pas parvenu à éclaircir suffisamment ses conclusions dogmatiques, et il nous serait difficile de dire en quoi consiste cette méthode *éductive* qu'il veut substituer à la méthode *inductive* des uns et à la méthode *déductive* des autres. Loin de pouvoir produire une pensée originale, son esprit suffit à peine à porter le poids de son érudition et plie sous l'abondance des matériaux d'emprunt qu'il recueille de toutes parts pour les fondre en une conception nouvelle.

Depuis ce moment, la sociologie est le terme où tendent les efforts du nouveau disciple de Vico. Mais la psychologie lui ayant paru avec raison nécessaire pour appuyer les principes de la science sociale, c'est à elle qu'il a consacré tous ses soins, sans négliger chemin faisant de s'enquérir des lumières que la zoologie pourrait lui fournir pour l'exécution de son dessein. Nous ne reviendrons pas sur sa *Critique de la philosophie zoologique au XIXe siècle*, que nous avons appréciée jadis avec quelque sévérité ; mentionnons-la seulement comme une preuve des lectures de M. Siciliani et du travail absorbant auquel il ne cesse de se livrer sur la pensée des autres. Nous avons hâte de signaler ses *Prolégomènes à la psychogénie moderne*, parus cette année.

Dans son voyage à travers les sciences naturelles, la pensée de l'auteur a fait du chemin. Il nous semble qu'il ne tient plus la balance aussi égale entre l'idéalisme et le réalisme. S'il n'est pas positiviste pur, il est bien près de le devenir. La méthode *éductive* reste dans l'ombre ; elle ne lui paraît plus guère bonne qu'à élever des constructions métaphysiques sur les terrains vagues abandonnés par la science. Au lieu de s'en servir pour produire quelque nouveau système, il demande à laisser les questions métaphysiques *ouvertes ;* bref, dans le débat entre les matérialistes et les spiritualistes, il se récuse, pour s'en tenir aux faits. Circonspection philosophique ou prudence intéressée ? Nous aimerions presque mieux la seconde explication que la première. S'il est d'une bonne méthode de ne pas

pour eux une répugnance et une horreur invincibles quand ils osent réduire la psychologie et toute l'éthique à leur physiologie bestiale, c'est-à-dire en somme faire de l'homme une brute, de la brute une plante, de la plante une machine. Beau progrès, par ma foi, que celui qui nous ramène théoriquement à l'hylozoïsme des Ioniens et pratiquement à l'hédonisme des Cyrénaïques ! Je ne sais pas si cette école, qui est la négation vivante et parlante de l'*humanité*, doit triompher un jour ; mais je suis absolument sûr que son triomphe n'aurait d'autre effet que de rallumer et de raviver un ascétisme, un scolasticisme plus enragé que celui du moyen âge ; et, entre les deux excès, je vous jure que je me résignerais plus volontiers à l'ancien qu'au nouveau ; et, si j'avais des fils, je préfererais sans l'ombre d'hésitation les envoyer aux écoles des anciens Frères qu'à celles des matérialistes actuels. »

traiter tous les sujets à la fois, si le physicien et le chimiste ne sont pas tenus de nous dire ce qu'ils pensent de l'existence de la matière, est-ce que, de bonne foi, le psychologue peut s'abstenir d'avoir un avis sur l'existence et la nature de l'esprit? Est-ce que, ayant un avis, et s'en servant (qu'il le veuille ou non) comme de principe dans ses recherches, il ne ferait pas mieux de l'exprimer que le taire? Il se peut que la conviction à laquelle il s'attache repose sur des analogies, sur des probabilités plus que sur des démonstrations décisives; mais faut-il donc bannir du domaine de la science tous les problèmes qui ne comportent pas une solution unique et instantanée? Les sciences supérieures ne vivent-elles pas d'approximations successives, et la vérité n'est-elle pas, sauf peut-être pour les mathématiques, à l'état de perpétuel devenir dans l'esprit humain? Que si certains problèmes paraissent insolubles, parce qu'ils sont mal posés, qu'on le dise; mais que du moins la philosophie ne soit pas plus longtemps énervée par cette habitude humiliante de *réserver* les questions vitales.

Il est possible après tout que ceci ne s'applique pas à M. Siciliani. Peut-être n'est-il pas fixé sur les points dont nous parlons. Peut-être sa neutralité n'est-elle pas jouée. Pourquoi dès lors emploie-t-il des expressions qui laissent croire à un parti pris? Il compare dès le début les matérialistes et les spiritualistes à deux chevaliers qui se battent pour la couleur d'un écu qu'ils n'ont vu ni l'un ni l'autre. Comme il s'agit, non de la couleur, mais de l'existence de l'écu, les matérialistes ne seront peut-être pas blessés de la comparaison, puisqu'ils prétendent précisément que l'écu, n'existant pas, est invisible; mais que penseront les spiritualistes? Ils trouveront la comparaison irrévérencieuse et jugeront que renvoyer ainsi la question de l'existence de l'âme aux calendes grecques, c'est en définive la résoudre négativement, en se dispensant de donner ses raisons. Auront-ils tort tout à fait?

Au fond, M. Siciliani penche vers les conclusions de Spencer; son livre peut se résumer en quelques mots. La méthode subjective (l'introspection des Anglais) implique une solution métaphysique; elle est étroite et insuffisante; il faut la compléter par une recherche objective des faits physiologiques qui accompagnent les faits psychiques; la méthode objective a les mêmes inconvénients dans le sens inverse; il faut la compléter par une recherche subjective des faits psychiques qui accompagnent les faits physiologiques; de plus, à la psychologie et à la physiologie, qui étudient l'esprit et l'organisme du point de vue statique, dans leur état de formation définitive, doit se substituer la psychogénie, qui étudie les deux ensembles de faits (les

fonctions et les organes) dans leur développement corrélatif. Cela est clair; mais est-ce là une doctrine intermédiaire, et l'auteur se tient-il à la direction *entre-deux* qu'il a promis de suivre? Il nous persuadera difficilement que, en adoptant les conclusions précédentes dans l'esprit même où Spencer les admet, il reste à égale distance du spiritualisme et du matérialisme. Au point où en est la critique de la sensation, alors que le caractère subjectif de la connaissance du monde est devenu une vérité élémentaire, il n'y a plus guère d'autre forme du matérialisme possible que celle-là. Et, bien que certains positivistes soient moins que d'autres favorables à l'observation intérieure, les plus animés contre l'introspection, Maudsley par exemple, sont bien forcés de reconnaître eux aussi que le monde extérieur tout entier rentre par la perception qui nous le révèle sous la dépendance de la conscience. « Supposez, dit-il dans sa *Physiologie de l'esprit*, que l'homme et les autres animaux doués d'organes de vision semblables disparaissent de la surface de la terre, c'en serait fait de la lumière; il n'y en aurait plus, car la lumière est quelque chose de relatif à l'œil. « Ailleurs, il constate expressément les insuffisances de la méthode objective, livrée à ses propres ressources, dans l'étude des phénomènes de l'esprit : « Quand nous avons découvert par la recherche objective les antécédents physiques, nous devons de plus recourir à l'observation subjective pour établir les séquences exactes des états mentaux, que nous ne connaissons que par introspection, par rapport aux états physiques, qui sont l'objet de nos observations et de nos expériences. » (P. 47.) Ainsi, entre les deux groupes de penseurs si fortement opposés l'un à l'autre par M. Siciliani, les différences s'effacent ; les uns et les autres sont dégagés de toute illusion au sujet de l'existence absolue de la matière ; les uns et les autres admettent la nécessité de l'observation interne ; que reste-t-il pour les séparer ? Les uns veulent que la psychologie et la physiologie ne fassent qu'une science ; les autres insistent pour qu'elles restent distinctes. Faible démarcation. Par-dessus cette chétive barrière, les positivistes comme Spencer donnent la main aux matérialistes comme Maudsley, et M. Siciliani rejoint MM. Herzen et Mantegazza. Mais que devient l'*indirizzo medio?* Et que dirait Vico, ce bon chrétien, s'il voyait son nom engagé dans une pareille aventure ? Quant à Leibniz, qui figurait aussi à l'origine parmi les patrons de l'entreprise, il n'était vraiment plus possible d'invoquer son autorité.

On voit que notre auteur, tout encombré de sa science *livresque*, préoccupé de classer en groupes symétriques les innombrables philosophes et physiologistes qu'il a soigneusement étudiés, n'a peut-être

pas pénétré beaucoup au-dessous de la surface dans des questions qui ont leur importance. Toute formule nouvelle n'est pas une doctrine neuve. S'il nous donnait son livre pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour un brillant résumé des travaux psychologiques contemporains, nous le louerions sans réserve; mais, quand on mène soi-même aussi grand bruit autour de ses solutions, il faut qu'elles soient de vraies trouvailles, sous peine de ne paraître rien moins qu'originales. Voici par exemple un passage où se trouve formulée une des conclusions partielles de l'ouvrage; écoutons ce choc de mots : « Examiner le sujet en tant qu'il est aussi objet, c'est-à-dire se placer sous une telle lumière qu'on puisse étudier l'activité psychique comme objectivée dans son déploiement (mais avec tous ces procédés que savent nous fournir aujourd'hui les sciences renouvelées, et ces procédés seuls); se tenir au-dedans en somme, mais savoir se mettre aussi au dehors : voilà l'unification de la psychologie et de la physiologie, unification souhaitée par les philosophes, appelée par les soupirs des naturalistes; compénétration des deux recherches, fusion des deux méthodes antagonistes repoussées tout à l'heure, maintenant corrigées, rendues, de contradictoires, seulement contraires, transfigurées et, pour emprunter une des énergiques expressions de Vico, animées en quelque sorte d'un même souffle (*portati quasi ad un fiato*); de la même manière que l'auteur de la *Science nouvelle* voulait animer d'un même souffle le fait et l'idée, le certain et le vrai, l'expérience et la raison, la philologie et la philosophie. » Était-il besoin, je le demande, de prendre une si grande voix pour proposer après tant d'autres de réunir les informations physiologiques et le témoignage de la conscience? Il en est de même de la plupart des solutions présentées dans cet ouvrage; les *questions ouvertes* sont un expédient connu; la psychologie comparée, préconisée justement par M. Siciliani, n'est plus une nouveauté depuis tantôt vingt ans, et la psychogénie ou étude du développement de l'esprit dans la série des êtres, dans la race et dans l'individu, est encore une création de beaucoup antérieure au livre qui porte ce nom. Seulement, tout en étudiant l'évolution de la pensée, on ne croyait pas jusqu'ici que l'on dût renoncer à découvrir les lois générales de la pensée qui dominent cette évolution même, c'est-à-dire que la psychogénie dût exclure et remplacer définitivement la psychologie. C'est là une idée propre à M. Siciliani. Elle ne paraît pas d'une exactitude au-dessus de tout reproche, car la science de la vie, tout en admettant la phylogénie et l'ontogénie comme branches nouvelles, n'en subsiste pas moins dans sa généralité.

Il y a cependant dans l'ouvrage une partie plus personnelle : c'est

celle qui est intitulée « Problème fondamental de la nouvelle psychologie. » On pouvait s'attendre que l'auteur, qui a longuement étudié les classifications, cherchât à en appliquer les principes aux phénomènes de l'esprit. Un des points de vue les plus importants en zootaxie est celui de l'homologie et de l'analogie. Deux organes sont homologues quand ils ont la même valeur morphologique, c'est-à-dire quand ils sont formés en des points correspondants de l'embryon et suivent un développement parallèle : par exemple, le poumon des mammifères et la vessie natatoire des poissons, les plumes des oiseaux et les écailles des reptiles. Deux organes sont analogues lorsqu'ils ont le même rôle physiologique, c'est-à-dire quand ils remplissent la même fonction : par exemple, l'aile de l'oiseau et celle de la chauve-souris, le poumon des mammifères et la branchie des poissons. M. Siciliani pense qu'on doit transporter ce double point de vue dans la psychologie comparée ; par exemple, les habitudes et les industries de certains hyménoptères, ainsi que leur constitution sociale, seraient les analogues au point de vue psychique des sociétés humaines, sans cependant qu'il y ait homologie entre les unes et les autres. Il est possible qu'il y ait quelque parti à tirer de cette comparaison ; mais l'auteur ne nous donne à ce sujet que des indications très-sommaires. Il nous laisse le même regret au sujet des classifications elles-mêmes. Certes il serait intéressant de dresser un tableau de toutes les manifestations de l'intelligence depuis les derniers rangs du règne animal jusqu'à l'homme civilisé, en montrant le lien génétique qui les unit toutes ; et si M. Siciliani mène à bonne fin cette entreprise, comme il n'en paraît pas douter, il aura rendu à la science un service considérable ; mais il y a des difficultés préliminaires qu'il aurait bien dû signaler, celle-ci entre autres : la classification zoologique et la classification psychologique ou psychogénique seront-elles d'accord ? Admettons qu'il réussisse là où Ampère, Lamarck, Leuret et Spencer ont échoué, à son jugement : quel parti prendra-t-il s'il voit diverger à chaque instant les traits de la classification morphologique et ceux de la classification psychogénique ? Or cette discordance se produira probablement s'il est vrai que, comme il l'affirme lui-même, il n'y a pas de parallélisme entre le degré d'intelligence et le perfectionnement de l'organisation. Il nous suggère dans une note que le point de vue de l'homologie et de l'analogie lui servira dans ce cas à se tirer d'affaire ; mais cette note est elle-même très-confuse. Il se garde d'entrer dans le détail de l'exemple qu'il a lui-même choisi parmi les lacunes qu'il reproche à Leuret. Celui-ci s'est trouvé forcé, par l'identité des résultats obtenus dans ses mesures si patientes du poids, du volume et de la

surface des cerveaux, etc., à placer dans les mêmes groupes l'âne, le bœuf, le mouton et le cheval, ce qui n'est point étonnant, mais, ce qui l'est un peu plus peut-être, le porc-épic et le castor, la fouine et l'ours. Nous eussions été heureux de voir M. Siciliani donner un échantillon de ce qu'il sait faire en nous expliquant par le menu ces prétendues anomalies dans un des cas seulement de l'exemple donné. Pourquoi s'est-il abstenu? Nous lui promettons nos applaudissements s'il met d'accord les classifications actuelles (darwinistes ou autres) avec ce que l'on sait des divers types de l'intelligence animale, je ne dis pas pour des classes entières, mais seulement pour un groupe restreint d'animaux. S'il le fait, c'est qu'il aura trouvé un moyen de déterminer par la mesure ou d'une manière quelconque le degré de perfection de l'intelligence en chaque groupe, et par conséquent résolu un problème que nous considérons comme actuellement des plus difficiles.

Il y a dans ce livre beaucoup de promesses de ce genre. Ce n'est qu'à l'effet qu'on distingue la présomption étourdie et la confiance légitime du génie qui sent sa force. Nous attendons la psychologie comparée définitive que nous annonce cette introduction solennelle. Pour le moment, nous avons entre les mains, esquissé à grands traits, avec une abondance un peu lâche et une dextérité un peu cavalière, un programme de psychologie expérimentale assez complet et vraiment fort instructif, attachant surtout par de nombreuses indications historiques et bibliographiques et par les questions posées au dernier chapitre : œuvre en somme intéressante et vivante, en dépit des imperfections que nous y avons signalées.

II

Quand une nouvelle conception du monde et une nouvelle théorie de l'esprit humain se développent dans une société, les sciences morales tout entières et avec elles les arts correspondants, la politique et l'éducation, ne tardent pas à subir des modifications profondes. C'est ce qui se produit en Italie. Les lecteurs de cette Revue ont pu en juger d'après les théories sociales de M. Angiulli, qui ont été exposées ici avec quelque détail. Les œuvres de MM. Enrico Ferri, Lombroso, Poletti, de Dominicis, dont nous ne pouvons malheureusement donner ici qu'un rapide aperçu, fourniront une nouvelle preuve du mouvement déjà considérable, mais chaque jour plus étendu, qui entraîne la conscience italienne.

M. Enrico Ferri est un élève de R. Ardigò. Ici se rencontre le fait de la tradition directe, de l'enseignement, qui constitue une école.

De Mantoue, le jeune philosophe se rendit à Bologne, où il trouva, comme on le pense, un milieu favorable au développement des idées qu'il avait reçues de son premier maître. Là, il suivit les leçons de M. Pietro Ellero, publiciste éminent, qui a fondé et entretenu presque seul pendant plusieurs années (1861-1865) un journal intitulé *l'Abolition de la peine de mort*, auteur de plusieurs livres fort remarqués en Italie sur les questions sociales et le droit criminel. Il entendit aussi les conférences de Angelo Marescotti, professeur d'économie politique à l'Université, conférences publiées depuis sous le titre de *l'Economie politique étudiée par la méthode positive* (Bologne, 1878), œuvre sensée, mais qui ne brille d'ailleurs ni par l'ampleur ni par la précision des vues. M. Angiulli n'était pas encore parti pour Naples [1]. Toutes ces influences se réunissaient pour porter les vues d'un esprit déjà acquis au positivisme vers les sciences sociales. M. Enrico Ferri, en possession d'un système philosophique très-arrêté, libre de toute attache, appliqua ses principes à la solution du double problème de la liberté et de la responsabilité humaines; les conclusions de l'auteur se lisent sur la couverture du livre : *La théorie de la responsabilité et la négation du libre arbitre.* Son but est de montrer que la responsabilité subsiste et que les lois pénales restent applicables, le libre arbitre écarté.

Un grand nombre d'idées originales, une netteté résolue dans la pensée, de la finesse dans la polémique, un plan très-simple et très-rationnel, tels sont les mérites de ce livre; un excès d'enthousiaste, un accent parfois provoquant et acerbe, une surabondance inouïe de citations, telle que le cours de la démonstration est à chaque instant suspendu par les mille détours que fait la pensée de l'auteur à la suite de ses adversaires ou de ses guides, tels en sont les défauts. Ce n'est pas un livre, c'est presque une bibliothèque; et, avec tout cela, une incontestable personnalité intellectuelle s'y fait jour.

Dans une première partie qui occupe les deux tiers de l'ouvrage, Enrico Ferri démontre que le libre arbitre n'existe pas; dans une seconde, il soutient que la responsabilité demeure, malgré les conclusions des chapitres précédents. En raison des proportions de ces deux parties, il semble que le but de l'auteur soit plutôt d'établir la fausseté de la croyance commune au libre arbitre que de maintenir

1. M. G.-B. Ercolani, professeur à l'Université de Bologne, secrétaire de l'Académie des sciences, dit de lui-même, dans une lettre à l'*Opinione* du 28 janvier 1877, qu'il appartient *depuis ses premières années* à l'école expérimentale et positive, et que, comme naturaliste, il se défie beaucoup de la philosophie. Parmi les savants faisant profession publique de doctrines évolutionnistes, on doit compter encore M. Tommasi, professeur de médecine à Naples, sénateur. Voir la *Revue européenne*, juin 1877.

la responsabilité de l'agent nécessité. Il faut renverser les termes de sa thèse pour avoir sa pensée véritable ; dans l'exécution, le terme principal est devenu accessoire, et réciproquement. La portée de ce travail est donc encore plutôt psychologique dans un sens très-large, que sociale.

Dix arguments en faveur du libre arbitre sont d'abord examinés et réfutés, dans un ordre satisfaisant : 1° La conscience intime qu'aurait le genre humain de sa liberté est attaquée la première dans le témoignage individuel et dans celui du sens commun. Le témoignage individuel est déçu par une illusion presque inévitable, parce qu'elle tient à la nature même de notre esprit. De même que nous formons, avec tous les faits où des corps s'attirent, l'idée abstraite d'attraction, ainsi nous formons, avec tous les cas où une action émanant de nous-mêmes a été observée, l'idée abstraite de volonté. Peu à peu, comme les forces physiques ont été personnifiées, réalisées en dehors et au-dessus des phénomènes par l'humanité primitive, ce pouvoir abstrait de vouloir a été séparé des actes émanant de nous et considéré par l'imagination comme une réalité distincte, supérieure à ces actes, capable de les produire. En fait, les causes directes de chaque détermination existent; elles suffisent à expliquer l'acte sans qu'on ait recours à la volonté et à la liberté; mais elles sont presque toujours ignorées, parce qu'elles sont et trop nombreuses et trop lointaines, parce qu'enfin elles sont inconscientes. C'est l'inconscient qui nous gouverne : le psychologue le plus pénétrant doit renoncer à pénétrer les menues causes de ses actes dans la presque totalité de sa vie; comment le vulgaire, qui est absolument incapable de cette analyse, ne se laisserait-il pas aller à tout expliquer par une cause unique, la même pour tous les actes, comme il le fait pour chaque catégorie de phénomènes extérieurs? La conscience donne le fait, que nous nous croyons libres; elle n'est pas garante de sa vérité; son témoignage ne saurait se démontrer par lui-même; il a besoin d'être critiqué; et cette critique nous montre que chaque phénomène de conscience a ses causes déterminantes. Il en est de même du sens commun, qui peut servir à la spéculation de matière, mais non de règle et de principe : d'autant plus récusable en cette occurrence que la plupart des hommes sont persuadés qu'ils peuvent *faire* ce qu'ils veulent, mais non qu'ils peuvent décider ce qu'ils veulent; la liberté à laquelle on croit est plutôt une liberté physique qu'une liberté absolue ou transcendante, c'est-à-dire un pouvoir d'exécuter sans empêchement ses résolutions. — 2° L'argument de Kant fondé sur la conscience morale vaut pour ceux qui admettent le caractère *a priori* absolu de l'idée du bien. Il

n'a aucune force pour ceux qui n'accordent à cette idée qu'une priorité relative, par rapport à l'individu, c'est-à-dire qui reconnaissent en elle le fruit d'une longue évolution dans la race, et le résumé des expériences multipliées d'utilité collective recueillies par les ancêtres dans un passé très-lointain. Il y a dans les idées morales une impulsion nécessitante, plus ou moins considérable suivant les antécédents héréditaires et disciplinaires de chacun de nous, mais suffisante du moins pour maintenir le grand nombre dans les conditions essentielles de la vie sociale. Notre arbitre est asservi et non affranchi par elles. — 3° Le progrès ne prouve pas la liberté de l'homme. Est-il ou non soumis à une loi? Il l'est inévitablement; autrement, il ne serait pas, puisqu'il implique une certaine continuité, une certaine persistance de direction dans le mouvement des choses humaines : il nécessite donc. Il est en un sens fatal, et fatales comme lui sont les actions qui le produisent. — 4° On a invoqué les motifs comme offrant les conditions d'une action libre; mais s'il est vrai que les causes extérieures une fois converties en motifs deviennent nôtres, bien plus, deviennent *nous-mêmes*, cela établit la spontanéité de nos actions, qui est le caractère de toute action quand on y regarde de près; cela n'établit pas leur liberté. La croissance des plantes est spontanée; la prolifération de la cellule est spontanée; un enchaînement rigoureux de causes et d'effets n'en régit pas moins la production de ces phénomènes. — 5° C'est précisément par la connaissance des motifs habituels et de leurs effets qu'on peut prévoir les actions humaines; celles-ci sont des phénomènes comme les autres, dont le retour est certain dès que leurs antécédents connus se réalisent. Le train ordinaire de la vie repose sur cette confiance en la fixité des motifs et de leurs effets; l'industrie, le commerce, le crédit, l'action politique, l'éducation, etc., ne seraient pas un instant possibles si l'on cessait de pouvoir prédire les actions humaines, même éloignées, tant que leurs conditions peuvent être prévues. Dans les cas d'incertitude, c'est que nous ne disposons pas des données du problème, que nous ignorons les antécédents du phénomène à intervenir. Ces cas sont relativement rares, tandis qu'il faudrait, pour que la liberté bénéficie de la remarque, que les actions humaines ne puissent *jamais* être prévues. On dit que le même motif agit diversement sur deux individus : est-ce donc vraiment le même motif? Comme si tout ne différait pas d'un individu à l'autre, organisation physique et intellectuelle, habitudes, antécédents, point de vue actuel, idées associées, etc.! Comme si par exemple une idée était *la même* dans l'esprit d'un homme de génie et dans l'esprit d'un niais ignorant! — 6° Les conséquences effrayent; on croit que la morale sera bouleversée par la négation

de la liberté... Que l'on admette la liberté ou qu'on la nie, le jugement porté sur les actes bons ou mauvais reste le même. On admire de toute façon les dons qui font l'honnête homme et l'homme de génie; on exècre de même les instincts bas du débauché et du meurtrier. Il est à remarquer même que le vulgaire met à un plus haut prix les qualités natives, les mérites héréditaires que les qualités qu'il suppose péniblement acquises. Et cela est juste, puisque cette lutte implique une nature moins généreuse et un risque d'avortement. — 7° Si l'on nie la liberté, dit-on, plus de promesses, plus de serments, plus de contrats obligatoires. Cette crainte est aussi vaine que l'autre. Quand on promet, c'est qu'on a la ferme assurance que les motifs actuellement dominants le seront encore quand le moment viendra de tenir ce qu'on a promis. Cela ne garantit pas absolument l'exécution de la promesse; mais est-ce que la croyance à la liberté la garantit absolument? Est-ce qu'en fait ceux qui croient à la liberté sont par cela seul toujours fidèles à leur parole? — 8° L'ordre social n'est pas menacé plus que la moralité par la négation du libre arbitre; c'est ce que démontre la seconde partie de l'ouvrage. — 9° En tout cas, l'éducation trouve dans le déterminisme et la connaissance des lois de la nature humaine un fondement assuré. — 10° Enfin l'unité du moi, entendue comme elle doit l'être d'après les conceptions de Spencer et de Ardigò, l'unité du moi, reposant sur la conspiration organique de tous nos états de conscience, n'est en rien compromise par la juste appréciation des causes déterminantes de nos actes. La conscience de l'identité personnelle résulte du bon fonctionnement organique, de l'ordre et de la cohésion de nos pensées; elle est susceptible de plus ou de moins; elle est en perpétuel devenir; elle peut s'altérer et même se transformer totalement; elle n'est pas absolue. En quoi la croyance à la liberté peut-elle contribuer à son intégrité? Le moi ne saurait rien ajouter ni rien retrancher à l'unité des états intérieurs dont il résulte.

Nous ne pouvons donner par cette analyse sommaire de 140 pages in-8° de petit texte qu'une très-insuffisante idée du poids de cette argumentation. La pensée de l'auteur a une allure vraiment dialectique. Elle va droit à la partie forte de l'objection et saisit résolûment la pensée adverse, sans négliger cependant les arguments de détail qui se groupent autour des arguments principaux par une graduation habilement ménagée. Elle s'élève avec aisance aux vues d'ensemble. Plusieurs passages, l'un sur les mouvements inconscients, l'autre sur le mérite et le démérite, le troisième sur l'influence des motifs différents selon les individus, et d'autres qu'il serait trop long de citer, témoignent d'une réflexion approfondie et d'une certaine puissance

de conception systématique. Venons maintenant à la démonstration directe de la thèse négative de l'auteur.

Les trois premiers arguments ne sont que des engagements d'avant-garde (incompatibilité entre les attributs de Dieu et le libre arbitre; l'idée de la liberté n'est pas inséparable de celle de volonté; les lois de la logique régissent nécessairement l'ordre de nos pensées, par conséquent nos délibérations et nos résolutions); les deux derniers, d'autre part (appel à la statistique et à la physiologie), n'ont pas d'autre destination que de confirmer des conclusions acquises : c'est donc sur l'argument IV (le principe de causalité exclut le libre arbitre) que porte tout l'effort de la preuve. Là est le point central de la composition. Et en effet la clef du problème, c'est l'idée de cause. Le livre veut être jugé sur le développement donné à cette idée.

Or, quand on lit cette longue série de pages (153-314), coupées de citations interminables, on croit assister à une opération militaire conduite avec des forces disparates, sur une ligne immense, par un chef inexpérimenté à qui l'unité de l'action échappe et qui n'a pas ses troupes dans la main. Nous ne pouvons songer à reproduire cette démonstration, qui en contient une multitude d'autres, dans un détail suffisant pour que ce qu'elle a de force ne se perde pas tout à fait. En voici l'économie. L'auteur établit d'abord que la causalité se réduit à la succession nécessaire de phénomènes dont la liaison est constante dans l'expérience; il montre que toute idée de production, de création de l'effet par la cause doit être bannie de ce concept : la cause et l'effet sont liés d'une manière indissoluble, telle que l'effet suppose invinciblement une cause de même sorte ou du moins proportionnée, et que l'effet soit inévitablement la cause, une fois qu'elle est donnée. Bref, M. Enrico Ferri reproduit l'analyse du concept de cause qui prévaut dans l'école positive, avec les caractères que lui ont prêtés Stuart Mill et Ardigò, et en empruntant le plus souvent leurs termes mêmes. Il part de ce principe pour exclure toute intervention de causes surnaturelles dans le tissu des phénomènes soit de la part de la cause première des métaphysiciens, soit de la part des causes libres des psychologues spiritualistes. Il conclut enfin à la négation du libre arbitre. Dans ces développements à phases multiples, il n'est guère d'hypothèse favorable au libre arbitre qu'il ne rencontre et qu'il ne combatte. Ce qui nous a le plus intéressé cependant dans cette étude, d'une lecture pénible, parce qu'elle aurait besoin d'être condensée et débarrassée des épisodes qui la traversent, ce sont les passages où l'auteur combat les philosophes de son bord et même ses maîtres, entre autres R. Ardigò lui-même. Le premier de ces passages est destiné à réfuter la théorie du hasard

(*caso*), qui se trouve dans la *Formation naturelle du système solaire*. On se souvient que, d'après Ardigò, les phénomènes restent indéterminés et contingents, malgré le déterminisme auquel ils sont soumis (*naturalità*), parce que des causes en nombre infini se mêlent dans leur production, et que nous ne pouvons formuler cette *équation de l'infini* qui se trouve impliquée dans le calcul des chances qu'a chacun d'eux de se produire. Soit une plume abandonnée dans l'air ; on ne peut savoir d'avance où elle ira tomber, parce que les impulsions qu'elle recevra pendant sa chute échappent à la prévision et restent indéterminées. M. E. Ferri objecte que l'indétermination est ici relative à l'ignorance où nous sommes des données du problème ; à mesure que ces données sont plus limitées, on voit, dit-il, l'indétermination se restreindre, et il est des cas où elle disparaît tout à fait. Il nous semble que R. Ardigò n'a pas d'autre pensée. Suivant lui, l'indétermination ne disparaît jamais complètement, parce que les chances d'interruption et de bifurcation pour une série donnée de phénomènes, bien que très-diminuées parfois, et en fait négligeables, subsistent toujours ; on peut toujours craindre par exemple un cataclysme, un bouleversement des conditions actuelles de la planète. Pour tout le reste, il est d'accord avec M. E. Ferri. Seulement celui-ci ne voit pas un aspect profond de la doctrine : c'est que l'indétermination *pour nous*, l'indétermination *relative* à l'état de nos connaissances, quand elle résulte de l'intervention de l'infini, devient *absolue*, et qu'ici le point de vue logique et le point de vue réel ne font qu'un. Que nous sert d'affirmer qu'un mouvement est déterminé, si nous ne pouvons parvenir à le déterminer, non pas à cause de l'imperfection momentanée de nos connaissances, mais en raison de la limitation de notre esprit, à jamais incapable d'embrasser la totalité des causes en action dans l'infini de l'espace et du temps ? Il nous semble encore que le maître garde l'avantage sur le disciple dans une seconde discussion au sujet de l'idée d'ordre. Ardigò soutient que partout et toujours l'univers est ordonné ; M. E. Ferri montre avec finesse que c'est nous qui le faisons tel et condamne au chaos l'univers tel qu'il est indépendamment de la pensée. Comme si la réalité de l'existence pouvait être séparée de l'idée que nous en avons ! Enlevez à un groupe de phénomènes l'un des caractères qui nous le font paraître régulier, sous le premier caractère un autre se montrera qui présentera un ordre inférieur, et ainsi de suite, tant que la réalité du phénomène ne sera pas détruite. Car, affirmer qu'un phénomène est réel, c'est le penser, et le penser, c'est y faire pénétrer un ordre. Ardigò a raison : le chaos n'existe pas, parce qu'il n'est pas intelligible.

Le lecteur fait en ce moment l'expérience d'un des défauts et de l'une des qualités du livre que nous analysons. On y est à chaque instant entraîné à des discussions qui se rattachent bien au problème principal, puisque ce problème est un des carrefours de la philosophie, mais qui ne s'y rattachent pas assez étroitement pour ne pas masquer le terme où tend la démonstration. Supposons maintenant cette démonstration achevée, et admettons que la liberté est un mot à rayer du dictionnaire; voyons comment la responsabilité non pas morale, mais légale, va s'accommoder de cette négation.

En deux mots, la responsabilité ne repose pas sur la liberté, sur l'intelligence de l'agent. Quand l'État punit, il défend non son existence (c'est le cas de la guerre avec l'étranger), mais le droit, violé par l'acte criminel. Or la question, en présence d'un délit, est de savoir si l'auteur de ce délit a été capable de comprendre qu'il attaquait en le commettant l'ordre légal, le droit. En effet, quand l'acte est dommageable à la société, mais n'a pas été accompli dans le but d'enfreindre l'ordre légal (meurtre accidentel), l'acte n'est pas considéré comme criminel. Les actes commis sans discernement (enfant qui tue, fou, etc.) jouissent de la même immunité; ce sont encore des accidents en quelque sorte physiques. Dans la mesure, au contraire, où l'agent est intelligent, il est responsable.

Ici, on est surpris de voir l'auteur renoncer à la méthode de discussion et de démonstration minutieuses. Il pose ces principes et passe outre à l'exposé des circonstances où la responsabilité est diminuée ou détruite. Forcé contre son gré (il le dit lui-même) d'abréger cette partie de son ouvrage, M. E. Ferri eût, ce semble, mieux fait de ne nous en donner que la partie complète et de remettre à un autre volume et à un autre temps la production de ses vues sur les conséquences pratiques de sa doctrine. Tel qu'il est, cet ouvrage mérite toute l'attention des esprits impartiaux; il sera difficile dorénavant d'écrire sur la liberté morale sans le consulter.

III

Les spéculations très-générales et les solutions très-simples qu'elles comportent ne sont pas d'une utilité directe, en raison de la complexité que la pratique découvre dans les cas particuliers auxquels il lui faut pourvoir. Ce que demandent les sociétés modernes, ce sont des études patientes et détaillées, de celles qu'une longue expérience, qu'un contact incessant avec les faits inspirent seuls. Et d'ordinaire il se dégage de ces études de praticiens des idées générales plus propres à clore les débats des spéculatifs que les conclusions

tranchantes auxquelles ils se portent tout d'abord. Telle est la monographie de M. C. Lombroso : *L'Uomo delinquente*, le Criminel. Médecin, anthropologiste, expert médico-légal, visiteur assidu des prisons et des asiles d'aliénés, possesseur d'un musée où toutes les particularités de la vie des criminels sont représentées depuis leurs crânes et leurs photographies, jusqu'à des spécimens de leur écriture, connaissant à fond la littérature du sujet en Allemagne, en Angleterre, en France et en Italie, dégagé de toute conception systématique et humanitaire, enfin, comme un homme qui a vu de ses yeux le péril, très-pénétré de la nécessité absolue où est la société de s'en défendre, l'auteur réunissait toutes les conditions pour donner, si vraiment cela est possible, une solution satisfaisante à ce terrible problème de la responsabilité dans le crime et de la légitimité de la peine.

De tels ouvrages ne se prêtent guère à l'analyse. S'il nous fallait accompagner M. Lombroso à travers tous les chapitres où il examine minutieusement, avec toutes les ressources de l'anthropométrie et la précision de la statistique, la complexion physique et la physionomie des criminels, leurs tatouages, leur sensibilité, leurs passions, leur penchant à la récidive, leur religion, leur intelligence et leur instruction, leur argot, leur écriture, leur poésie, les causes du crime (climat, race, civilisation, alimentation, hérédité, âge), les rapports avec la folie, les associations de malfaiteurs, enfin la thérapeutique préventive et répressive qu'il convient d'appliquer à cette maladie sociale, nous aurions à résumer dans quelques lignes l'expérience et la réflexion de toute une vie, tâche évidemment impossible. La science en acte est dans les faits d'où elle sort; celui qui veut la posséder doit se mettre en présence de ces faits, se pénétrer des impressions multiples qui naissent à leur contact, vivre en un mot intimement uni par tous ses sens à la réalité qu'il veut connaître. A défaut de cette expérience personnelle, plus difficile à se procurer en cette matière qu'en toute autre, il n'y a pour nous qu'un moyen de nous rapprocher de ce résultat : c'est de lire dans tous ses détails le travail de M. Lombroso ; c'est surtout de nous livrer à un examen attentif des nombreuses expertises racontées à la fin du volume dans un appendice de 200 pages in-8° de petit texte. Nous engageons vivement nos lecteurs à se procurer ce plaisir : pour nous, nous voudrions que cet ouvrage fût traduit et devînt le guide préféré de nos procureurs et de nos juges d'instruction. Nous ne pouvons que le caractériser brièvement, en indiquant ses conclusions principales.

Les criminels forment une classe à part ; mais quiconque a tué volontairement ne fait pas partie de cette classe par cela seul. Il y a des crimes d'*impulsion*, crimes isolés, dus à l'emportement d'une

passion momentanée, non prémédités, commis en plein jour, sans complices, sous l'ébranlement d'un choc récent, par des hommes de sensibilité excessive ; avoués et regrettés le plus souvent aussitôt que commis, sans antécédents dans la conduite antérieure de leur auteur, jamais suivis de récidive, et qu'expliquent sans les excuser des motifs d'une certaine noblesse comme le sentiment de l'honneur outragé, auxquels en tout cas la cupidité reste étrangère. Tel n'est pas le crime le plus redoutable, celui dont la répétition inévitable et la lente éclosion distinguent le vrai criminel et constituent cet être à part que nous voudrions appeler, pour l'opposer à l'homicide *par impulsion*, le criminel *par état*. On reconnaît ce dernier à des traits : 1° physiques et physiognomoniques, 2° psychologiques, 3° sociologiques.

1° Le criminel est plus fréquemment que l'homme moyen microcéphale et brachicéphale. Son crâne présente diverses asymétries, des synostoses précoces, une simplicité anormale des sutures, et des lésions traumatiques relativement nombreuses. Des athéromes obstruent souvent ses artères temporales. Chez lui, les yeux obliques, les pupilles inégales, les convulsions cloniques des muscles oculaires ne sont pas rares; les oreilles mal plantées, le nez tordu, le prognathisme, la barbe rare, le front fuyant, les cheveux foncés, abondants (du moins chez l'homicide et le débauché), la peau jaunâtre, l'aspect féminin, le distinguent encore. Mais chaque genre de criminels a sa physionomie particulière. « Les homicides habituels ont le regard vitreux, froid, immobile, quelquefois sanguinolent et injecté, le nez souvent aquilin, recourbé, toujours volumineux, les mâchoires robustes, les oreilles longues, les zygomes larges, les cheveux crépus, abondants et foncés, très-fréquemment la barbe rare, les dents canines très-développées, les lèvres minces, la face agitée de contractions unilatérales qui découvrent les canines. » « Les voleurs ont une remarquable mobilité de la face et des mains, l'œil petit, errant, très-mobile, souvent oblique, les sourcils épais et rapprochés, le nez de travers et camus, la barbe rare... le front petit et fuyant, » les cheveux moins abondants. Plusieurs faussaires ont l'œil fixé à terre, le nez long, la tête chauve, caractères qui se rencontrent assez souvent chez les empoisonneurs. On sait avec quelle facilité les agents de la police reconnaissent ces hommes aux cheveux longs, aux allures efféminées, qui sont adonnés aux crimes contre les mœurs : ils sont souvent contrefaits, et leur anatomie révèle en bien des cas des détails de structure qui expliquent la perversité de leurs passions.

2° Les médecins des prisons, les gardiens ont remarqué l'insensi-

bilité physique des criminels. Est-ce à ce défaut de sensibilité personnelle qu'il faut attribuer l'indifférence qu'ils ressentent pour les souffrances d'autrui ? La pitié est certainement éteinte chez eux ; et, quoi qu'on en ait dit, ils ne savent pas ce que c'est que le remords. Leur apathie est extrême; le travail leur est odieux. La faculté de l'effort continu, de l'application patiente leur manque entièrement. Ils sont sans cesse excités au changement par l'instabilité de leur pensée, incapable de prévoir comme de se fixer. Aussi, malgré quelques exemples isolés de criminels de génie, leur intelligence est-elle faible ; leur astuce ne doit point nous faire croire à une véritable pénétration; adonnés chacun à un genre de délit, auquel du reste ils sont dressés par leurs pareils, ils finissent par y exceller sans y apporter autre chose qu'une dextérité instinctive et routinière. Leur littérature est des plus pauvres, et dans les nombreuses chansons qu'on a pu recueillir l'idée est à la hauteur du sentiment [1]. Cette étroitesse de pensée se concilie bien avec un orgueil immense, une susceptibilité farouche et vindicative. Les geôliers savent que chacun des criminels a dans la journée sa mauvaise heure, pendant laquelle, quelles que soient les précautions prises, le plus prudent est de ne pas l'irriter. C'est méconnaître complètement de telles natures que de prétendre les corriger; quand on instruit ces intelligences sourdes et limitées, on ne fait que les rendre plus puissantes pour le mal. Les récidives sont non pas l'exception, mais la règle. La démonstration par les faits est décisive sur ce point.

3° C'est qu'en effet la tendance à la criminalité est produite par des influences congénitales, confirmées il est vrai par les influences du milieu. Mais le criminel naît le plus souvent dans un milieu favorable au développement de ses funestes tendances, et l'éducation le pousse dans le même sens que l'hérédité. Il irait d'ailleurs de lui-même là où il peut trouver des idées morales semblables aux siennes, du renfort pour ses entreprises, et ces plaisirs crapuleux, ces orgies bruyantes qui sont le but ordinaire de sa vie. Il y a une affinité entre tous les hommes voués au crime ; ils s'attirent en quelque sorte et se retrouvent sans peine dans les prisons d'abord, puis dans certains

1. Voici cependant un fragment de *canzone* qui semble peindre un sentiment vrai : « Au milieu de la place de la Vicaria (à Palerme) avec ses petites mains elle me fait des signaux; — j'ai vu que c'était ma mère chérie, et que ses yeux étaient comme deux fontaines. — Mère, qui seule pensez à moi, — je suis au milieu des mauvais chrétiens... — Nous sommes dans l'enfer, condamnés, — Et vous, mère chérie, dehors qui pleurez!... » Une très-grande quantité de citations de ce genre, des dessins de tatouages, des lithographies de crânes et de physionomies de criminels, des tableaux statistiques multipliés jettent sur l'ouvrage de M. Lombroso une grande variété et un vif attrait.

endroits des grandes villes, grâce à une langue spéciale, l'argot, qui leur sert de signe de ralliement. Ils forment une association permanente en insurrection contre la société régulière. Parfois cette association prend des formes mieux définies, comme la *Camorra* de Naples et la *Maffia* de Palerme, comme ces bandes de jeunes brigands qui naissent à chaque instant du vagabondage et de l'oisiveté des grandes agglomérations. Quelque signe voyant, quelque tatouage indélébile répond dans ce cas au besoin de symboliser le lien social. Il y a des lois dans ces sociétés, qui sont leurs conditions mêmes d'existence : le secret, la défense commune, le partage égal du butin ; mais la force seule et la menace perpétuelle de l'extrême péril assurent l'exécution du pacte. Un chef unique représente l'unité de la bande ; son autorité est absolue, et on peut dire que d'ordinaire le groupe dure autant que lui. Les malfaiteurs aiment cependant cette association, que leur versatilité leur fait si souvent trahir ; et en général ils ne sont pas incapables d'affections, bien que leurs attachements soient d'ordinaire charnels et traversés de querelles brutales.

Ces caractères suffisent à distinguer le criminel du fou dans la majorité des cas. Parfois les deux états coïncident chez le même individu. Et ce n'est que plus tard que la présence de la maladie se découvre, quand la manie, la paralysie ou l'épilepsie éclate, ou quand le maniaque, qui a fait les plus grands efforts pour dissimuler son crime (jusqu'à se préparer un alibi !), comme il avait su le préméditer, avoue enfin le mobile insensé qui l'y a déterminé. Il faut reconnaître aussi que les deux états, alors même qu'ils sont séparés, présentent des analogies frappantes, les caractères somatiques et psychologiques du fou étant seulement plus accentués que ceux du criminel. La meilleure preuve de leurs affinités, c'est que dans les générations successives de ces familles fatales, où la santé physique et morale est une exception, les névroses de toute espèce alternent avec tous les genres d'immoralité chez les deux sexes. (Voir dans le texte plusieurs généalogistes qui démontrent ce fait péremptoirement.) Cependant, dans la plupart des cas, le médecin aliéniste pourra dire avec certitude s'il est en présence d'un fou ou d'un malfaiteur. L'alcoolisme, l'intoxication par abus du tabac, de l'opium, de la belladone, l'épilepsie, la paralysie générale, la pellagre, la monomanie, se révèlent à des yeux exercés par des signes non douteux ; il en est de même de l'hystérie, de la manie puerpérale. Des phénomènes physiques annoncent ces états morbides, comme céphalées, diarrhées, hémorrhoïdes, ménopause, insomnie, spermatorrhée, névralgie, grossesse. Les fous inventent certains mots, certaines phrases caractéristiques qu'ils répètent à satiété. Ils ont une calli-

graphie et une orthographe qui leur sont propres; et on sait s'il est facile de les faire écrire! Leur intelligence est souvent supérieure à leur degré de culture, en même temps que troublée par des hallucinations ou des idées fixes. Leurs affections ne s'altèrent pas dans le même ordre que celles des criminels; ce sont leurs proches qu'ils commencent par haïr, et, s'ils frappent des inconnus, c'est sans motifs ou pour des motifs ridicules. Enfin leurs caractères sociologiques sont absolument distincts de ceux des malfaiteurs. On demandait aux assises à un prisonnier révolté comment, étant en cellule, il avait pu s'entendre avec ses complices. « Pour que nous ne pussions nous entendre, répondit-il, il faudrait nous mettre l'un en France, l'autre en enfer. » En effet, il reste au criminel assez de coordination dans les idées et dans les sentiments pour qu'il puisse former société avec ses semblables, ce à quoi sa situation d'ennemi public le contraint impérieusement. Le fou est radicalement incapable d'organisation sociale. Aussi point d'argot. Point de complices. Jamais un seul tatouage. — L'âge fournit aussi des indices, le criminel étant déjà formé et affilié à l'âge où la folie ne paraît point encore.

Si le criminel n'est point un fou, qu'est-il? un malade? Pas davantage, au sens vulgaire du mot; il ne l'est pas plus que le boiteux ou le bossu qui se portent bien. De quelle sorte est donc cette dégénérescence? Qu'on examine attentivement l'énumération de ses caractères: « rareté du poil, diminution de la force et du poids, réduction de la capacité crânienne, front fuyant, sinus frontaux très-développés, fréquence plus grande des sutures médio-frontales, des os wormiens, synostoses précoces, spécialement frontales, saillie de la ligne arquée du temporal, simplicité des sutures, épaisseur plus grande des os crâniens, développement énorme des mâchoires et des zygomes, prognathisme, obliquité du regard, peau foncée, cheveux hérissés, oreilles écartées et volumineuses, analogie plus grande des deux sexes, moindre aptitude chez la femme à se corriger, sensibilité à la douleur obtuse, complète insensibilité morale, paresse, défaut de remords, imprévoyance qui ressemble quelquefois au courage, et courage qui alterne avec la lâcheté, extrême vanité, amour du jeu, des alcooliques et de leurs succédanés, passions aussi fugaces que violentes, superstition facile, susceptibilité exagérée, religiosité qui n'influe en rien sur la morale, » et l'on verra que c'est du sauvage que le criminel se rapproche surtout; il y a chez lui rétrogradation du type humain civilisé vers le type humain primitif, peut-être vers le type animal. Car l'alliance si fréquente des passions érotiques avec la plus sanguinaire férocité ne s'explique guère que par les ressouvenirs (ressuscités soudain sous l'empire de

l'atavisme) des combats et des rapts furieux, des scènes de brutalité mêlées aux scènes d'amour, dont nos premiers ancêtres ont dû souvent, comme les sauvages les plus infimes et les animaux, donner le spectacle en guise de noces.

L'apparition de ces cas d'atavisme est fatale, et les actes commis par ces Fuégiens ou ces Canaques déchaînés, en pleine civilisation, sont absolument nécessités par la structure imparfaite de leurs centres nerveux. Soltmann a montré que, chez les mammifères nouveau-nés, la substance corticale du cerveau n'est pas encore pourvue de centres spécialisés à tel ou tel mouvement, et que cette spécialisation ne se fait que plus tard, progressivement. Chez les natures prédestinées au crime, l'arrêt de développement qui produit l'infirmité morale peut donc se faire tardivement et cette infirmité rester jusque-là inaperçue. De plus, alors même qu'extérieurement le crâne paraît normal, la structure du cerveau peut être fortement altérée sans que la santé physique en souffre, c'est-à-dire sans que les fonctions vitales inférieures soient compromises. Des méningites chroniques dont plusieurs homicides étaient atteints (Benoist, Lemaire, Freeman, Momble, Léger) ne se sont révélées qu'à l'autopsie. Ailleurs on trouve, toujours après la mort, soit des adhérences des cornes postérieures du cerveau, soit une pointe osseuse qui s'insinue dans le lobe frontal, soit des circonvolutions rudimentaires, soit des cellules pigmentaires mêlées aux cellules cérébrales, soit le canal central de la moelle oblitéré, quelques-uns de ces caractères pouvant se rencontrer ensemble dans le même individu, et toujours le vivant a été sain de corps et en apparence d'esprit, avec des tendances au vol et à l'homicide. Faut-il conclure de tels faits que les criminels ne sont pas responsables? Il serait aussi ridicule de le prétendre que de soutenir qu'on doit se laisser massacrer ou piller par les sauvages, parce qu'ils ne sont pas libres (en raison de leur structure cérébrale à laquelle toute leur complexion physique et morale est liée), de concevoir le juste et l'injuste à notre façon. De ce point de vue, la répression est à la fois nécessaire et légitime, légitime parce qu'elle est nécessaire. La société a le droit de punir, ayant celui d'exister. Elle n'a pas pour mission de venger la morale absolue; rien d'absolu ne tombe sous la portée de l'intelligence humaine. Elle a un suprême intérêt, se défendre, et défendre avec elle la civilisation, la paix commune, le travail, l'épargne, les sentiments les plus nobles sans cesse menacés ou insultés par cette insurrection de barbares. Cela suffit : ici, l'intérêt et la justice ne font qu'un.

Partant de ces principes, M. Cesare Lombroso étudie la thérapeutique du crime; il eût mieux fait de dire la prophylaxie, puisque,

selon lui, c'est un mal incurable : quand il éclate, il n'y a plus rien à faire ; on ne peut que s'efforcer de le prévenir. C'est la seule voie qui soit ouverte à la société pour arriver à l'extinction progressive, disons mieux, à la diminution lente des attentats contre les personnes et contre les biens. Il n'est pas une des causes du crime, prochaine ou lointaine, qu'il n'ait étudiée de près pour trouver les moyens de la combattre. Après les causes natives, congénitales, qu'il est si difficile d'atteindre, ce sont, parmi les causes adventives, le vagabondage, l'abandon, le contact dans les maisons de correction, qui lui paraissent les plus importantes. C'est là que des tendances funestes, qui peut-être seraient restées latentes dans des conditions favorables, se développent chez le plus grand nombre des jeunes détenus, toutes prêtes à éclater à la première occasion, le plus souvent avant l'âge viril. Son étude des maisons de correction, vrais séminaires de forçats, dénote une compétence exceptionnelle. Nous en dirons autant des belles pages qu'il a consacrées au régime pénitenciaire en général. C'est bien là le langage d'un savant qui aime les hommes, qui a de la pitié pour toutes les misères, mais qui ne se paye point de déclamations ni de phrases creuses. Dans les cas douteux où l'irresponsabilité n'est pas évidente, il demande qu'on envoie le fou capable par exception de coalition et de crimes prémédités dans des hôpitaux de force, mais il fait remarquer que tous les condamnés redoutent ces hôpitaux bien plus que les prisons, et que ce traitement ne leur assurerait par conséquent point l'impunité. Quant à la peine de mort, il la repousse faiblement et sans enthousiasme. Son attitude calme vis-à-vis de cette question, sur laquelle les spiritualistes libéraux s'enflamment, montre bien la nouveauté de son point de vue. Il faut écarter la peine de mort, dit-il, parce qu'il n'est pas sûr qu'elle ne multiplie pas les homicides (penchant à l'imitation) ; mais, restreinte comme elle est à un petit nombre de crimes, et rarement appliquée, elle ne mérite pas qu'on dépense à son sujet une ardeur et un temps que des problèmes bien plus importants réclament tout entiers [1].

En somme, c'est sur l'éducation, particulièrement sur l'éducation des orphelins et des abandonnés, ou entreprise par l'Etat ou mieux confiée par l'Etat à d'honnêtes familles d'agriculteurs, que M. Lom-

1. M. Poletti, recteur (*proveditore*) à Udine, a joint au livre de M. Lombroso un mémoire sur cette question du droit de punir et du meilleur mode de punition. *De la Tutelle pénale*, tel est le titre du mémoire. M. Poletti a donné, outre des ouvrages sur le droit, une *Logique positive*. Saisissons cette occasion pour ajouter à la liste des auteurs qui ont abordé ce même ordre de problèmes avec la même méthode positive, M. Gabelli, auteur d'un livre intitulé « *L'homme et les sciences morales* », Florence 1871.

broso compte surtout pour diminuer le nombre des criminels responsables. C'est la tendance commune des philosophes et des savants de l'école expérimentale italienne d'en appeler à l'Etat pour une organisation scientifique de l'éducation. Plusieurs présentent à ce problème des solutions analogues, mais sans se laisser aller à cette confiance naïve qu'on rencontre trop souvent ailleurs dans les vertus moralisatrices de l'alphabet et des quatre règles. La *Revue* a donné une analyse du livre de M. Angiulli intitulé *La pédagogie, l'État et la famille*. M. de Dominicis, professeur au lycée de Bologne [1], entre avec la même circonspection dans la même voie (*La pédagogie et le darwinisme*, Bari, 1877, 445 p. in-4°). Il repousse l'idée qu'on s'est faite, suivant lui, dans l'école idéaliste, d'une éducation omnipotente, plus forte que l'hérédité, et qui édifierait à son gré par toute la terre des esprits nouveaux sur un plan uniforme. L'éducation est pour lui une *sélection naturelle* opérée avec conscience sur la nature psychique des individus et des peuples, en raison des conditions du milieu physique et moral, des tendances héréditaires, et de la portée de leur développement historique. On peut donc la considérer comme une forme du procédé employé par la nature pour le développement des organismes. L'art et la nature s'y rencontrent, puisque le choix peut être méthodique, comme chez les sociétés civilisées, et qu'il a pour résultat la naissance de types sociaux nouveaux, comme la sélection inconsciente produit dans la nature de nouveaux types organiques. Cette définition de l'éducation l'amène à concevoir l'art pédagogique et ses applications possibles à l'organisation de l'enseignement, en Italie, d'une manière originale et nouvelle. Son livre est court, mais substantiel et plein de cet ordre lucide qui permet de dire beaucoup de choses en peu de mots.

Ainsi la philosophie expérimentale produit en Italie ses fruits ordinaires. A peine organisée, elle présente déjà une conception systématique du monde et de la vie; la spéculation ne la détourne pas un seul instant de la fin dernière de la science, qui est la pratique : elle songe aux nécessités sociales; elle se préoccupe de fonder le droit de punir; elle cherche à fortifier et à préciser l'action de l'Etat dans l'éducation, et se sert des lumières que l'observation lui fournit sur la psychologie normale et morbide pour préparer des générations saines où les associations parasites réussissent plus difficilement à se recruter. C'est la meilleure réponse qu'elle puisse faire à ceux qui l'accusent de tendances subversives. A. ESPINAS.

1. M. de Dominicis est l'auteur d'un livre qui a fait en son temps un peu de scandale : *Galilée et Kant, ou l'expérience et la critique*. Un autre vient de paraître à Rome : *La doctrine de l'évolution*, Lœscher 1878.

UN MÉTAPHYSICIEN PHÉNOMÉNISTE
EN ANGLETERRE

M. SHADWORTH H. HODGSON

II

Le premier problème [1] de la philosophie analytique ou métaphysique est résolu : il n'y a pas de *choses en soi*, parce qu'il n'y a pas d'existence au delà de la conscience. Kant a formulé le second problème dans cette question : Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Il n'est pas nécessaire d'admettre cette formule, de recourir à aucune forme synthétique *a priori* de la pensée ; mais il faut rechercher si la loi de l'uniformité de la nature, la loi de raison suffisante, ou la loi de causalité, a une nécessité stricte, inviolable ; il faut trouver, s'il est possible, une base métaphysique pour les sciences, c'est-à-dire une loi, qui ne dépende pas, en dernier ressort, de l'ordre expérimental des phénomènes, mais qui, ayant une autre source indépendante de cet ordre, nous donne la certitude non-seulement que l'uniformité de la nature n'a jamais été violée, mais encore qu'elle n'aurait jamais pu l'être et ne le pourra jamais.

La solution de ce second problème, après celle du premier, est la seule condition pour aborder avec quelque sûreté l'examen des questions qui nous intéressent le plus, celles de l'existence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité. Ces dernières questions sont du domaine de la philosophie constructive, à laquelle la philosophie analytique, la métaphysique, peut seule nous conduire.

Mais avant de chercher à résoudre le problème relatif à la loi de l'uniformité de la nature, il faut employer la méthode de réflexion à analyser le contenu de la conscience, ses *éléments*, en d'autres ter-

1. Voir la *Revue philosophique* du 1er décembre.

mes, les faits dont le monde se compose. Quels sont d'abord les phénomènes de la conscience primitive, les *minima* de toute conscience? Une succession de sensations (feelings) différentes, voilà le *minimum* à analyser. Nous y remarquons d'abord la différence des sensations. Nous n'aurions pas conscience d'une seule sensation ; il en faut au moins deux, qu'elles soient simultanées ou qu'elles se suivent, et, dans les deux cas, une certaine durée, autant que nous pouvons exprimer ces premiers états de conscience par des mots formés pour un tout autre usage, une certaine durée fait partie de ce minimum. Nous remarquons ensuite qu'une mémoire rudimentaire est nécessaire à ces premiers commencements de perception, en est contemporaine, par le fait même que le minimum de conscience est une différence ou un changement de sensations, suppose la distinction d'un premier et d'un second, d'un passé et d'un futur. Le temps n'est autre chose que ce passé et ce futur, dont le présent, sans réalité lui-même, est la limite. Outre le temps, l'espace est un élément de certaines perceptions, celles du toucher et de la vue. Ces deux éléments *formels*, le temps et l'espace, l'un d'eux au moins, le temps, se rencontrant toujours combinés avec les sensations, c'est une fiction de supposer un état de pure sensation antérieur à la perception, et ce dernier mot désigne exactement le minimum de la conscience. Nous ne devons pas oublier toutefois qu'il s'agit ici de la conscience primitive, et que le mot perception n'implique pas encore que nous rapportions nos sensations à une cause différente de nous-mêmes. Pour la conscience primitive, il n'y a que des états de conscience. La distinction de ces états, du sujet et des objets, n'est pas faite.

Dans la succession de ces différents états, il en est qui sont des *présentations*, d'autres qui sont des *représentations*. C'est une distinction analogue à celle que donne David Hume en parlant des impressions et des idées. Les premières se distinguent des secondes par leur vivacité. C'est le seul caractère auquel on puisse vraiment les reconnaître, car les représentations, comme les présentations, peuvent être actuellement (dans le sens empirique du mot) présentes à l'esprit. Parmi les présentations, les unes se reproduiront à volonté et serviront ainsi à la vérification des souvenirs ; les autres, comme celles des songes, ne se prêtent pas à cette épreuve ; aussi nous est-il impossible de les contrôler. Nous sommes ainsi en mesure de distinguer le réel de l'imaginaire.

En résumé, l'analyse des minima de conscience nous donne, comme les derniers éléments auxquels la métaphysique puisse atteindre, et comme éléments inséparables, des sensations (élément matériel) et

(comme élément formel) la durée, à laquelle s'ajoute, dans certains cas, l'étendue superficielle. C'est à la psychologie de rechercher par quoi sont produits ces états et à les mesurer, à en étudier, en un mot, la genèse, l'*histoire*. La philosophie analytique en étudie la *nature*.

Nous avons considéré le minimum de conscience, la portion la plus petite possible de cette suite de sensations; considérons maintenant cette suite elle-même, pour en voir les caractéristiques, ce qui la constitue comme une suite. Nous rencontrons deux problèmes distincts : Quelle est la nature du lien qui rattache à un présent empirique un passé ou un futur empiriques? C'est le problème de la mémoire. Quelle est la nature de la séquence des états empiriques d'une conscience en général? C'est le problème de l'association.

Dans la série d'états différents qui se succèdent en nous, quelques-uns nous apparaissent comme des *répétitions* d'états antérieurs. Comment nous assurer que ce sont des répétitions en effet, et que l'état actuel est bien celui où nous avons déjà passé? D'abord, en quoi consistent ces répétitions? Prenons un exemple : j'ai l'impression actuelle d'avoir eu froid il y a une heure et demie. Il y a là en réalité deux représentations du froid, simultanées dans la conscience, accompagnées chacune d'environnants (*surroundings*) différents, c'est-à-dire de la notion de ce que l'on appelle le moment actuel et de la notion de ce que l'on appelle l'intervalle d'une heure et demie. Ces deux représentations du froid ne se distinguent pas en qualité, mais seulement par la notion de temps : l'élément matériel reste le même, l'élément formel seul a changé, et l'acte de la mémoire se ramène à superposer ainsi deux sensations dont les environnants seuls diffèrent. C'est la continuité et la discontinuité, tout ensemble, de l'élément formel, qui, à la fois, unissent et séparent les portions empiriques du cours des états de conscience, qui sont à la fois la condition de la ressemblance et de la différence de ces parties. Sans la continuité de l'élément formel, les états empiriques de conscience, à supposer qu'ils existent, ne seraient point les parties d'un tout unique, et, sans la discontinuité du même élément, ils se confondraient dans le chaos.

Les répétitions, dont nous parlons, se produisent parce que le processus nerveux qui a favorisé une présentation se renouvelle sous l'influence d'un nouveau stimulant interne ou externe; dans les deux cas, les deux processus nerveux se superposent et sont exactement semblables quant à la qualité de la sensation qu'ils amènent. C'est là une petite digression dans le domaine de la psychologie; or, en psychologie, c'est-à-dire quand il s'agit de faire l'*histoire* des états de

conscience, M. Hodgson se déclare franchement pour le matérialisme. Il explique d'une manière analogue l'illusion assez commune où nous tombons lorsque nous nous imaginons avoir déjà vu un objet, ou déjà fait un raisonnement, que nous n'avons jamais vu ou jamais fait. Cette impression résulte de ce que, les organes nerveux étant doubles, il peut se produire deux processus, qui ne sont pas exactement simultanés et ne donnent point alors, comme dans les cas ordinaires, une résultante véritablement une. La diversité, même très-petite, de deux images, par exemple, fait que nous les rapportons à des temps différents, comme dans le cas de la mémoire vraie. Pour revenir à l'exemple de souvenir que nous donnions tout à l'heure, nous percevons à la fois les deux représentations du froid, chacune avec un accompagnement de notions différentes, comme faisant partie d'une suite dont les intermédiaires peuvent etre, eux aussi, rappelés à la mémoire. Dans le souvenir, il n'y a pas autre chose qu'un agrandissement du minimum de conscience analysé plus haut et dans lequel déjà nous avons trouvé la mémoire en acte.

« Le problème de l'association se rapporte à la nature de l'ordre dans lequel les parties empiriques d'une rédintégration se suivent l'une l'autre, tendent à se suivre l'une l'autre, alors que la volition n'intervient pas. » Ce problème est l'un des plus obscurs et des plus difficiles, à cause de l'impossibilité où nous sommes de constater l'action de nombreux processus nerveux, action réelle, mais souvent inconsciente. Quelle est d'abord la *direction* de la suite dans une rédintégration représentative ? L'expérience nous apprend qu'elle n'est pas nécessairement la même que dans la présentation. Supposons une série de présentations que nous appellerons, en suivant l'ordre où elles se produisent : rouge, vert, jaune et bleu. Un son, par exemple, nous rappelle le bleu ; cette représentation du bleu peut rappeler à son tour le jaune, le vert, le rouge ; l'ordre est alors l'inverse de l'ordre de présentation ; il sera le même, au contraire, si le rouge se représente le premier. Il n'y a donc pas de rapport nécessaire entre les deux ordres, et cependant l'ordre de présentation a sur l'autre une influence facile à reconnaître. C'est ainsi que dans les songes nous construisons toujours la fable, quelle que soit, dans le cerveau, la suite des représentations, comme si c'était une histoire vraie, présentative.

Absolument, il n'y a pas de premier ni de dernier dans le temps, comme il n'y a pas, absolument, de haut et de bas dans l'espace. C'est l'ordre de présentation que nous nommons *réel*, par opposition à celui des représentations, et c'est à celui-là en définitive que nous

en appelons. De la même manière, bien que l'image des objets sur la rétine soit renversée, nous les *voyons* droits, parce que nous identifions le visible et le tangible et que le toucher juge en dernier ressort.

Si nous faisons abstraction des présentations, quel est l'ordre actuel dans lequel se produit spontanément une rédintégration représentative? quelle est, en d'autres termes, « la loi de l'association des idées? » Les lois déjà connues, celles de Hume en particulier, sont insuffisantes; il nous faudrait une seule loi qui dominât et permît de concilier toutes les autres. Sans entrer en des développements déjà donnés dans ses précédents ouvrages, M. Hodgson se borne à dire que l'ordre de séquence dans une rédintégration représentative spontanée, que l'on considère par hypothèse, comme indépendante des présentations, est une résultante de la vivacité, de la fréquence et de l'intérêt (du plaisir qu'elles nous procurent) de nos sensations. « Entre eux, dit-il, ces caractères déterminent l'ordre de la rédintégration. Mais ils se mêlent à tous les degrés et se combinent avec d'autres sensations des genres les plus divers. Une sensation peut être habituelle sans être vive ou agréable; une autre, agréable sans être vive, et ainsi de suite indéfiniment. Si une sensation est à la fois extrêmement vive, tout à fait habituelle et très-agréable, la chance qu'elle a de reparaître est énorme, et elle est un mobile presque irrésistible. »

Les conditions physiologiques des associations d'idées, dans l'état actuel de la science, sont à peu près impossibles à indiquer d'une manière précise. Ici, comme lorsqu'il s'agit de la mémoire, c'est à l'analyse métaphysique de guider l'analyse psychologique en dirigeant les recherches des physiologistes.

L'analyse de la rédintégration représentative nous donne la mémoire et l'imagination dans leurs traits rudimentaires. Les lois de l'association, étant les lois de la conscience en *action*, nous permettent aussi de saisir la volonté à son origine. *De lui-même*, un organisme conscient, en bonne santé, cherche le plaisir et évite la peine. Le jeu *spontané* des sensations, l'action réciproque des sensations vives et habituelles, d'une part, des sensations agréables, de l'autre, cette action spontanée, est un état antérieur à la volonté et qui contient les rudiments d'où elle doit naître. La volition est un choix conscient entre ces mêmes sensations qui composent le courant d'une rédintégration spontanée; elle est cette même action modifiée, nous verrons comment et à quelle fin, par une réaction de l'organisme lui-même.

Nous avons considéré jusqu'à présent la succession de sensations

différentes comme une suite de percepts, présentations ou représentations ; nous appelons en effet *percept* une partie quelconque de cette suite, quelle que soit cette partie, pure présentation, pure représentation, ou mélange de présentation et de représentation, de même que nous nommons *rédintégrations* de telles suites où les représentations doivent être de beaucoup les plus nombreuses. La *conception* est au contraire une rédintégration volontaire par opposition aux rédintégrations spontanées.

Demander comment le cours des états de conscience, c'est-à-dire des sensations différentes, se divise en portions d'inégale complexité, d'où résulte cette masse d'objets que nous appelons le monde, ce n'est pas demander quel pouvoir ou quelle force produit cette division; car ce ne serait pas là une question de métaphysique, concernant la *nature* des divisions ; c'est plutôt rechercher quel trait, *dans ce courant continu lui-même*, est l'antécédent ou la condition invariable de sa division en portions ou en objets séparés. Nous n'avons donc pas à nous occuper des deux solutions que l'on a coutume de proposer contradictoirement, en disant que le moi lui-même a ce pouvoir de distinguer les objets et de les créer ainsi en quelque manière, ou qu'il y a une force antérieure et au cours de nos sensations et aux objets, une force inaccessible, qui produit à la fois et ce cours de sensations et les objets.

Quel est donc cet antécédent invariable de toute division du courant des états de conscience ? Ces états nous arrivent, si l'on peut parler ainsi, en masse, et l'analyse seule peut y découvrir les *minima* que nous avons étudiés. Mais, parmi toutes ces sensations diverses, il en est dont les différences sont plus frappantes, les contrastes plus marqués. C'est à celles-là que nous faisons attention ; l'attention est la condition invariable de la division dont nous avions à déterminer la nature. Un éclair, un son éclatant, etc., intervenant dans la rédindintégration, arrêtent l'attention ; nous nous demandons : Qu'est cela ? et nous retenons cette sensation, nous nous la représentons, longtemps après que nous avons cessé de voir ou d'entendre.

« La réaction exprimée par le *Qu'est cela ?* est le moment précis de l'attention. Ce n'est pas la tension ou le sentiment de l'effort, ou la sensation nerveuse, qui accompagne l'éclair ou le son, mais bien la réaction contre le phénomène. Cette réaction a pour condition et pour cause déterminante une pure différence de degré, une différence de plus ou de moins dans la sensation. La réaction, l'attention elle-même est le commencement d'une différence de *genre* entre les états qui la précèdent et ceux qui la suivent.

C'est ce moment de l'attention qui nous donne la distinction du

percept et du concept; chaque portion de la chaîne ne se distingue plus seulement par une différence de sensation; chacune de ces portions est maintenant, à la fois, un percept et un concept, un percept, en tant qu'elle est considérée en elle-même, un concept, en tant qu'on la considère en relation avec les autres et qu'on la trouve incomplète par elle-même, en tant qu'elle est, pour employer une expression dont nous nous sommes déjà servi, un percept d'attente (an expectant percept). Ainsi toute portion de la série de nos états de conscience, depuis le minimum jusqu'à la portion la plus étendue que l'on puisse séparer, est un percept, considérée en elle-même ou dans ses relations à la conscience seule, et un concept, au contraire, dès qu'on la considère dans ses relations avec d'autres objets de la conscience.

Voyons comment l'attention modifie la suite de nos états intérieurs. Nous devons rappeler ici la distinction de la conscience primitive et de la conscience directe, car la conception n'est pas la même dans les deux cas. C'est elle en effet qui, dans l'exercice de la conscience primitive, forme les objets. L'expérience ne nous donne pas plus les « objets » tout faits, qu'elle ne nous donne les nombres tout comptés ou les espaces tout mesurés. C'est à l'enfant à se faire, subjectivement, un monde d'objets, en modifiant par l'attention le train d'une rédintégration spontanée, et en la vérifiant au moyen de présentations. Or la loi fondamentale de tout raisonnement considéré comme une action, c'est la loi de parcimonie : *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*. Cette loi nous fait grouper le contenu le plus grand possible sous le plus petit nombre de divisions qu'il se peut. Comme l'a fort bien dit M. Bain, « ces attributs essentiels (*primary*) de l'intellect sont la conscience de la différence, la conscience de la ressemblance et la mémoire. » Remarquer les différences, c'est séparer et par cela même former les objets; remarquer les ressemblances, c'est se donner les idées générales. Tous les jours et tout le jour, au temps de la conscience primitive, nous combinons ces deux méthodes, et nous nous enrichissons ainsi de faits et de concepts.

Pour la conscience directe, les objets sont supposés déjà formés; nous sommes alors en présence d'un monde de faits. Nous raisonnons encore de la même manière; seulement, au lieu de prendre une sensation comme la chose fixée par l'attention dans la rédintégration, nous prenons maintenant un objet. Nous obéissons à la même loi de parcimonie; seulement, comme notre point de départ désormais n'est pas simple, mais complexe, le cours du raisonnement se modifie en conséquence. « Nous pouvons considérer un objet et le

rédintégrer de trois manières : d'abord nous pouvons rédintégrer tous les modes des qualités générales qui le constituent ; nous pouvons analyser l'objet en ses qualités. Ensuite, nous pouvons le rédintégrer avec les objets semblables. Troisièmement, nous pouvons le rédintégrer avec ses conditions ou ses conditionnés, c'est-à-dire ses coexistants, ses conséquents, ses antécédents. Développez ce troisième mode de raisonnement, et vous avez les diverses sciences physiques. »

Au lieu de considérer des sensations ou des objets, si nous considérions des changements de sensations ou des changements de choses, nous raisonnerions exactement de la même manière, dans la conscience primitive et dans la conscience directe.

Il importe de remarquer que les éléments de temps et d'espace reparaissent dans l'ordre des concepts, comme nous les avons trouvés dans celui des percepts, c'est-à-dire en tant qu'éléments de conscience, et il n'y a rien de plus vain ou de plus injustifiable que de parler de choses en dehors du temps et de l'espace. D'autre part, l'ordre des percepts n'est pas détruit quand il se transforme en celui des concepts ; il persiste, et c'est à lui qu'il faut revenir pour vérifier, en dernière analyse, nos conceptions. Observer, expérimenter, c'est vérifier par des présentations sensibles nos idées relatives à un objet physique, et, si l'objet est mental, nous arrivons au même résultat en répétant la rédintégration originale. Mais revenir ainsi de l'ordre des concepts à celui des percepts, ce n'est plus l'œuvre d'une rédintégration spontanée ; elle est maintenant volontaire, et elle a, sous cette forme nouvelle, deux subdivisions principales : ou bien c'est la mémoire, ou bien c'est l'imagination, volontaires l'une et l'autre et fort différentes par cela même de la mémoire et de l'imagination spontanées. La première consiste à rejeter, parmi les présentations d'une rédintégration spontanée, tout ce qui ne s'accorde pas avec ce que la volonté se propose. Nous avons un exemple de ce fait, quand nous *faisons la chasse* à une circonstance oubliée, un nom ou une image, et qui n'est ni ceci ni cela. La seconde se donne pour tâche de compléter un tableau qui ne nous a jamais été présenté actuellement, mais que nous aurions pu voir ou qui aurait dû s'offrir à un spectateur bien placé et doué de sens assez puissants, en un mot l'ordre réel des phénomènes. Tel est le rôle de l'imagination scientifique, dont la méthode est l'induction. L'imagination poétique diffère de celle-là par le but seulement qu'elle poursuit ; il est vrai qu'elle n'est pas astreinte, comme la première, à se représenter uniquement les faits comme ils doivent être actuellement ; elle peut concevoir tout ce qui est le plus propre à satisfaire le goût esthéti-

que, et, en ce sens, elle est *fictive*. Mais qu'il s'agisse de la mémoire ou de l'imagination, ainsi entendues, l'ordre des concepts est volontairement changé en celui des percepts.

Cette dépendance de la rédintégration volontaire des percepts vis-à-vis de l'ordre des concepts est attestée par le fait que tous les noms sont des termes généraux, même les noms propres à l'origine. Cette formation du langage présuppose un long travail d'analyse et de classification, et le raisonnement proprement dit consiste dans ce travail, par opposition à la mémoire et à l'imagination involontaire.

Si nous considérons ce raisonnement en tant qu'il consiste en l'un des deux procédés dont nous avons parlé plus haut, à savoir la rédintégration des semblables, nous avons à faire une importante distinction, celle de l'*intension* et de l'*extension*. Analyser un objet de la conscience directe, c'est le résoudre en un certain nombre de modes spéciaux de concepts généraux, concepts formés dans la conscience primitive. Tout objet peut être ainsi analysé : par exemple, une pêche est un mode spécial de l'étendue solide, un mode spécial de la couleur, de la dureté, de la senteur, etc. La combinaison et l'interpénétration de ces modes spéciaux sont l'objet existant, la pêche. Mais cette combinaison est de l'ordre des percepts, non de celui des concepts; elle constitue l'*intension* de la pêche, car ce n'est pas une combinaison de concepts généraux, mais bien de modes spéciaux de ces concepts, et spéciaux au point d'être tout à fait *individuels*. Ces modes individuels sont donnés immédiatement par les sens dans une perception présentative; la combinaison de ces modes nous est *montrée* dans l'expérience, elle ne nous est pas *expliquée* dans la pensée. Si nous voulons l'analyser dans l'ordre des concepts, nous ne considérons plus les modes individuels, mais les modes généraux avec leurs distinctions et sous-distinctions, en nous rapprochant ainsi le plus possible des modes individuels, mais sans arriver jusqu'à eux. Nous avons alors l'*extension* de l'objet analysé, c'est-à-dire non plus une combinaison de modes individuels immédiatement perçue et sentie, mais comme le résultat de l'intersection des modes généraux, couleur, dureté, etc., dont les modes spéciaux se combinent dans la pêche. « L'extension est coextensive à l'intension. Elle donne dans l'ordre des concepts précisément ce que l'intension donne dans celui des percepts, mais elle ne le donne pas aussi bien; il lui manque la vivacité de la sensation et aussi cette individualisation précise que nous ne pouvons atteindre faute d'un assez grand nombre de semblables, » de subdivisions des modes généraux.

L'intension dans l'ordre des percepts, l'extension dans celui des concepts remplacent la simple distinction des percepts et des concepts, et il faut se rapporter à cette nouvelle distinction entre l'intension et l'extension pour comprendre et apprécier la fameuse querelle des réalistes et des nominalistes. D'après la doctrine réaliste, à laquelle Duns Scot donna sa forme la plus complète, l'extension était la réalité substantielle, dont l'intension n'était que l'image phénoménale.

A l'intension et à l'extension, il faut encore joindre la *compréhension*. Si nous considérons, par exemple, le mot *triangle*, l'intension de ce terme est un certain mode de la combinaison de trois lignes que nous connaissons quand nous la voyons. Son extension est une figure plane terminée par trois lignes. Sa compréhension s'est formée par la collection de toutes les figures semblables, quels que soient d'ailleurs leurs caractères. Nous reproduisons ainsi les définitions données par M. Hodgson :

« L'*intension* d'un terme désigne les percepts qui le constituent en tant que percept;

« L'*extension*, la commune intersection des concepts de sa définition, ou les concepts qui constituent ce terme comme concept;

« La *compréhension*, les percepts individuels auxquels ce terme peut s'appliquer. »

Ces mots n'ont donc pas, dans la langue de notre auteur, le même sens que dans nos logiques scolaires, et il faut le remarquer pour comprendre le reproche qu'il fait à certaines théories scientifiques de revenir au réalisme. « La distinction de la compréhension et de l'extension des termes généraux, dit-il, jette quelque lumière sur une question très-débattue récemment, celle des espèces naturelles. Les genres, les espèces, les variétés des êtres organisés, sont des touts de compréhension, des touts collectifs dont les individus sont les parties. Ce sont des groupes d'individus qui peuvent avoir dans la nature plus ou moins de permanence et être plus ou moins différents des autres groupes. Mais la notion de type est une autre affaire et me paraît impliquer quelque théorie de philosophie *réaliste*, d'autant plus qu'elle paraît se fonder sur l'extension des termes généraux et exiger l'antériorité de l'existence de l'extension par rapport à l'existence des individus qui sont comme des exemplaires de ces types. »

Le procédé par lequel se forment les concepts nous conduit à la distinction péripatéticienne du *genre*, de la *différence* et de l'*espèce*. Ce sont là, d'après M. Hodgson, les véritables catégories logiques. Elles ne sont pas toutes faites dans la pensée; elles sont le produit

de ce procédé qui comporte la distribution des concepts en classes d'objets semblables, distinguées chacune par quelque différence (ἑτερότης τοῦ γένους), et subdivisées elles-mêmes en deux ou plusieurs autres classes grâce à quelque nouvelle différence (διαφορὰ εἰδοποιός). Définir par le genre prochain et la différence spécifique, c'est en réalité faire, dans le sens le plus simple du mot, une classification. C'est un procédé d'une application générale. On peut en effet distinguer les genres, comme on distingue les espèces : « Le même concept qui est un genre par rapport à l'espèce immédiatement inférieure est, à son tour, une espèce par rapport à un genre plus élevé, jusqu'à ce que nous arrivions à l'une des rares déterminations, différentes l'une de l'autre, qui ne sont pas elles-mêmes formées par différenciation d'une détermination plus haute, excepté celle d'existence elle-même prise comme un terme général dont l'aspect opposé est la conscience. »

Aristote a eu le grand mérite de distinguer le premier l'ordre des concepts et celui des percepts. Ses dix fameuses catégories se rapportent à celui-ci; les trois catégories dont nous venons de parler, à celui-là; dans les *Topiques*, il expose parallèlement ces deux ordres avec les catégories correspondantes, selon lui, et fait voir le rapport qu'elles ont entre elles. Il croyait encore, il est vrai, que la distinction des genres était fondée en nature, correspondait à une distinction réelle des choses hors de nous; mais peu importe; il a reconnu le procédé de la perception volontaire, ou de la conception, et l'a clairement distingué de la perception spontanée. Il se serait approché davantage de la vérité, s'il avait reconnu que les genres les plus hauts sont des déterminations et non des êtres réels. Pour lui d'ailleurs, comme pour tous ceux qui traitent de ces questions, le langage même était une cause d'obscurité, car le langage traduit tout en termes qui correspondent à l'ordre des concepts, en termes généraux. La distinction scolastique des *premières intentions*, pour désigner l'attitude de l'esprit en tant qu'il perçoit, et des *secondes*, pour désigner l'attitude ne l'esprit en tant qu'il conçoit, est encore, malgré son aspect barbare, l'une des plus importantes en philosophie. Le langage ne nous permet pas d'en tenir compte : il est né des secondes intentions, si l'on peut ainsi parler, et ne sait pas exprimer les premières.

Quand l'ordre des concepts est rendu par des mots, il est traduit par une série de propositions. Le verbe ou la *copule*, dans ces propositions, sert à marquer la transition du sujet à l'attribut, c'est-à-dire d'un percept changé en concept à un concept qui peut être de nouveau changé en percept. Le verbe occupe ainsi la place du point

où changent les éléments *différents* dont se composait la rédintégration spontanée; il n'a pas de contenu en lui-même, mais il a, au gré de la volonté, un double caractère : il est affirmatif ou négatif. Affirmer ainsi ou nier, c'est juger; c'est aussi raisonner, car il n'y a rien de plus dans un raisonnement quelconque.

A ces premiers jugements, appelés catégoriques, s'opposent les jugements hypothétiques. Dans ce second genre de jugements, une proposition prend la place du sujet et une autre celle de l'attribut. La copule est dans ce cas remplacée par cette formule : « Si, — alors, » « si tel sujet, — alors tel attribut. »

Mais les propositions catégoriques sont les plus importantes, et c'est à elles que se ramènent en dernier ressort toutes les autres variétés. Le sujet d'une proposition catégorique affirmative est un percept qui se transforme en concept, par cela même que l'on en fait un sujet. C'est alors un percept qui attend la détermination que l'attribut lui donnera. Cet attribut lui-même est de deux sortes : ou bien il modifie simplement le sujet, ou bien il ne constitue qu'une simple addition. C'est le rapport des images dans la rédintégration spontanée qui décide de la nature de cet attribut. A moins de supposer en effet que la conscience apparaît dès l'origine tout armée d'une classification où viennent se ranger d'elles-mêmes les sensations, il faut bien admettre que le lien perçu par nous entre les phénomènes s'explique par le lien même des éléments *différents* et non *séparés* des rédintégrations spontanées. C'est une erreur de croire, comme on le fait généralement, que nous arrivons à affirmer tels ou tels attributs par suite de notre connaissance antérieure de certaines classifications, de telle sorte qu'affirmer un attribut d'un objet, ce serait ranger cet objet dans telle ou telle classe. Les classes sont au contraire formées par suite d'attributions. Cette erreur vient de ce que l'on s'arrête dans l'analyse réfléchie de la conscience et que l'on prend les « choses » de la conscience directe pour les dernières données de l'expérience.

De l'étude des jugements, M. Hodgson, passant à celle des raisonnements, fait voir que le procédé est le même dans les deux cas. De part et d'autre, l'esprit affirme également entre deux termes un accord ou un désaccord. « Le procédé syllogistique n'est pas identique ou avec la déduction ou avec l'induction ; il est commun à l'une et à l'autre de ces deux méthodes. C'est un procédé dont les principes sont contenus dans tout jugement et dans toute proposition ; aussi est-il inséparable de toutes les méthodes de raisonnement, quel que soit leur nom ou quelles que soient d'ailleurs leurs différences. Comme procédé, il est la continuation du procédé de

jugement, un jugement combiné avec un autre, exactement comme les termes sont combinés dans les jugements. Le rôle de la copule dans les propositions catégoriques, le moyen terme le remplit dans les syllogismes catégoriques. Le syllogisme est donc un procédé beaucoup plus abstrait et général que l'induction ou la déduction, bien qu'il soit commun à l'une et à l'autre et serve à les distinguer également toutes les deux de la simple perception. La marque par laquelle le raisonnement se distingue de la perception n'est caractéristique spécialement ni du raisonnement déductif ni du raisonnement inductif : elle consiste dans l'acte d'attention qui transforme les percepts en concepts, et, dans son expression, les postulats de la logique. »

Il importe de remarquer le sens exact de la copule. Elle ne désigne pas autre chose que l'accord ou le désaccord (coalescence ou non-coalescence), et c'est vicier la logique dans ses fondements que de vouloir lui faire marquer ou l'identité, l'égalité, ou la convertibilité des termes. Les mathématiques, où le mot *est* se remplace exactement par le signe =, sont comme une subdivision de la logique, qui est bien plus abstraite et générale. En substituant, comme on l'a fait, la compréhension à l'extension et à l'intension, en considérant toute proposition comme quantitative (by the quantification of propositions), on a fait durer jusqu'à nos jours le règne d'une logique formelle dont on sentait vivement déjà au temps d'Erigène l'inutilité et la tyrannie. En la corrigeant, on donnerait du même coup un grand développement à cette branche de la métaphysique, que nous nommerons exactement la métalogique. » Il faut montrer pour cela la vraie relation de l'analyse de la pensée comme procédé avec l'analyse de la perception, et par là on réfuterait non-seulement l'erreur mécanique, anti-analytique et anti-philosophique de l'école, spécialement anglaise, qui s'obstine à étudier séparément la conscience directe, mais encore celle de l'école allemande, qui, tout en voyant la vraie nature du procédé de la pensée, en reconnaissant qu'elle consiste dans l'analyse de tous les êtres, de toutes les choses déjà faites, refuse cependant d'admettre que ce procédé dérive de la perception et que l'ordre des concepts dérive de celui des percepts, dont il est une modification.

L'analyse des percepts et des concepts dans les modes primitif et direct de la conscience suppose déjà l'exercice de la réflexion dans la perception et la conception ; car, sans un retour de la conscience sur elle-même, nous n'aurions pu ni distinguer un objet de la perception que nous en avons, ni distinguer l'ordre des percepts de celui des concepts. Mais nous avons maintenant à expliquer ce que

nous avons fait en traçant ces distinctions, c'est-à-dire à expliquer en quoi consistent la perception et la conception réfléchies.

La différence entre la simple conception et la conception réfléchie est que la suite (the train) des percepts réfléchis, d'où naît cette dernière sorte de conception, n'est pas spontanée ; il n'y a pas pour les percepts réfléchis, comme pour les simples percepts, de rédintégration spontanée, et pour cette raison que les percepts réfléchis supposent antérieurement une longue suite de conceptions primitives. « La perception réfléchie est elle-même un résultat de raisonnement appliqué aux percepts primitifs. »

« La perception réfléchie, dit encore M. Hodgson, est la perception du double aspect, objectif et subjectif, dans les percepts; la conception réfléchie est un raisonnement composé de ces percepts, est une simple conception *plus* le double aspect dans les percepts et les concepts que contient la suite. Mais de simples concepts n'ont pas d'autre second aspect que leur aspect comme percepts. Ils redeviennent, par suite de l'attention, des percepts modifiés. Par le raisonnement auquel ils servent, les percepts se changent en concepts. L'aspect *objectif* des concepts est *médiat*, c'est-à-dire ne leur appartient que parce qu'ils sont des *percepts* modifiés. C'est le double caractère de son contenu, et non quelque différence dans son procédé ou la loi de son mouvement, qui distingue la conception réfléchie de la simple conception. Le mode réfléchi de la conception s'exerce sur des matériaux plus riches, mais ne les élabore pas selon d'autres principes que ceux qui président à la conception dans les modes primitif ou direct. Son objet est double quant à l'aspect; il n'y a pas d'autre différence. »

La simple conception changeait les percepts en concepts, en définitions, en classifications. Dans le cas de percepts réfléchis, quel sera l'équivalent? Quel est le caractère des percepts réfléchis, conçus ou traités comme concepts? Il n'y a qu'un trait de ces percepts qui puisse satisfaire à toutes les conditions et servir de point de distinction et de comparaison entre les classes de percepts réfléchis : c'est le *temps*. « Le temps appartient à la fois à l'aspect objectif et à l'aspect subjectif de tous les percepts; le temps est dans la réflexion et n'appartient à aucun autre mode de conscience. Mais il est évident qu'aucune distinction dans le temps toute faite et par suite arbitraire pour l'objet que nous nous proposons ne peut être la base d'une comparaison. Il s'agit donc du temps dans sa plus grande généralité... Il nous faut caractériser différents modes d'existence ou de perception par leurs relations dans le temps. Nous avons, comme point de départ, la perception générale que chacun de ces modes a un double aspect, subjectif

et objectif. Concevoir, cependant, est raisonner ; il nous faut caractériser pour atteindre à la connaissance réelle ; nous partons alors de ce genre de percept qui est immédiatement perçu, des percepts tels que nous les avons dans les *présentations*. Nous généralisons des présentations. Toute vraie connaissance, toute existence doit être capable d'être l'objet d'une perception présentative à quelque conscience, ou à une autre. C'est la notion d'*êtres réels* ou (subjectivement) de *percepts actuels*. » Mais que dire du reste du temps, autre que celui de quelque présentation donnée? Deux choses sont certaines : la première, que quelque portion particulière du temps, comme comparée aux percepts actuels, est incertaine; la seconde est que, si quelque portion est réelle, elle devra, en apparaissant dans une conscience actuelle, avoir les mêmes traits que tous les percepts actuels, la durée étant une, quoi que puisse être le reste. La première considération nous permet de concevoir certaines choses comme existant d'une manière *contingente*, ou (subjectivement) des *percepts possibles*, et la seconde de concevoir des choses comme existant *universellement*, ou (subjectivement) des *percepts nécessaires*. Ce sont là, d'après M. Hodgson, les catégories modales, et nous pouvons, en tenant compte du double aspect des choses, les disposer en un tableau de la manière suivante :

ASPECT OBJECTIF.	ASPECT SUBJECTIF.
Actuel.	Existant.
Possible.	Contingent.
Nécessaire.	Universel.

Mais cette liste n'est pas définitive, en ce sens qu'un concept n'est pas véritablement compris tant qu'on ne l'a pas opposé à son contraire. Il s'agit seulement ici de déterminer la nature de ces catégories modales. Ce sont les notions les plus hautes et les plus générales que nous puissions nous former de l'univers, et l'on en reconnaîtra toute l'importance si l'on se rappelle en quoi la conscience réfléchie se distingue de la conscience directe, la philosophie de la science. Ces catégories naissent de la réflexion, comme celles dont nous avons parlé plus haut, le genre, la différence et l'espèce, sont nées de la simple conception.

Pour se faire mieux comprendre, M. Hodgson, au prix d'une légère anticipation, donne deux exemples que nous allons reproduire. Le premier est relatif à la liberté. « La liberté, dit-il, est un phénomène qui appartient à la réflexion ; la perception d'être libre de choisir, ou de vouloir, commence seulement dans la perception de soi-même et avec elle. Elle est un cas de la notion générale de possibilité ; nous *pouvons* agir ou ne pas agir d'une certaine manière. Nous

avons ainsi à considérer la liberté en conjonction avec les deux autres catégories d'actualité, ou d'existence réelle, et de nécessité ou d'universalité. La question est alors de savoir *ce que* la liberté est en analyse et en connotation, ce qu'elle est *de plus* que cette perception d'être libre, ce qui est une phrase pour dénoter ce dont nous avons l'intention de parler.

« Cette question se résout par la distinction de deux manières de considérer le cours du temps avec son contenu mouvant d'états de conscience : 1° transversalement, ou d'une manière statique (statically) ; 2° longitudinalement, ou d'une manière dynamique (dynamically), en allant du présent à l'avenir. Dans la première manière, la manière transversale, de considérer le cours du temps, chaque chose est nécessaire, est un cas de lois universellement applicables ou de faits généraux. C'est du second point de vue que les choses apparaissent comme *contingentes* et notre propre action comme *libre*. Mais si nous considérons ensuite que cette apparence doit pouvoir s'accorder avec la première, si nous considérons ensuite le caractère fragmentaire et partiel de la vue obtenue par la seconde (car, tandis que la première permet d'embrasser d'immenses étendues, la seconde nous permet de voir seulement un ou deux des moments suivants), nous sommes amenés à conclure que la vérité des choses est donnée plutôt par la méthode transversale ou statique, et que par conséquent les choses et les actions sont véritablement soumises à une loi générale ou à la nécessité. Nous pouvons alors assigner sa véritable signification au sentiment de la liberté aussi bien qu'à celui de la contingence : à savoir que *ce que nous choisissons maintenant* n'est pas *cause*, mais *manifestation évidente* (évidence de ce que sera la fin à laquelle ce que nous choisissons nous conduit, ou le tout dont il fait partie, et que, comme l'évènement contingent, l'acte contingent lui aussi, ou le choix, est simplement l'*apparition dans la conscience* de l'ordre préexistant qui nous était caché auparavant. Nous *sommes* partis de cet ordre ; notre choix en *est* l'actualité. En un mot, nous pouvons considérer l'univers entier, au point de vue statique, comme un éternel *maintenant* ; ou bien nous pouvons le regarder, au point de vue dynamique, comme un enchaînement éternel de conditions et de conséquences; nous pouvons encore varier légèrement ces méthodes et regarder, d'abord, le cours du temps à un seul moment transversalement, ce qui nous donne ce moment comme *être;* et, en second lieu, longitudinalement, ce qui nous donne ce moment comme *action*.

« Je vais donner un autre exemple pour faire comprendre le rôle de la réflexion dans la branche constructive de la philosophie.

L'homme, dans l'enfance du genre humain, a commencé par considérer toute la nature, tous les objets comme personnels et conscients, à son exemple. Il a fini, du moins *au temps présent,* par éliminer la personnalité et la conscience de tous les êtres, excepté Dieu (c'est-à-dire l'Être inconnu qu'il suppose par delà l'expérience) et lui-même. En viendra-t-il à l'éliminer de Dieu? *Peut-il* l'éliminer de lui-même? Sur ce dernier point, nous répondrons négativement sans hésiter : *Il faut qu'il y ait* un aspect subjectif. Mais, s'il y a un aspect subjectif *absolument*, il y en aura un *pour chaque chose.* La personnalité et la conscience sont rendues à toute la nature; mais elles y reviennent sous la forme d'une détermination de la réflexion, non de la perception directe, non sous la forme d'une substance immatérielle ou d'un agent, non comme ayant leur *siége* ailleurs qu'en l'homme même. »

De là beaucoup d'autres questions importantes, dont la solution n'est possible, si elle l'est, qu'à la condition de s'appuyer sur une métaphysique, une philosophie analytique achevée. Les discussions religieuses, dit M. Hodgson, ne cesseront que lorsque nous aurons une métaphysique de ce genre acceptée de tous, c'est-à-dire lorsque l'on connaîtra l'analyse de la nature humaine. Revenons donc à la série de distinctions qui constituent cette analyse.

Nous pouvons définir le raisonnement ou l'ordre des concepts comme la *suite progressive des états de conscience en rédintégration, sous la loi de parcimonie*, c'est-à-dire modifiée par la volonté de les ramener à l'ordre le plus simple dans la forme et le plus riche en contenu. C'est à la ligne du temps sur laquelle, si l'on peut ainsi parler, se suivent ces concepts, qu'appartient le point de division et de connexion, que la copule sert à exprimer dans les propositions, le point fixé par le fait de faire attention à quelque trait dans la rédintégration. Sans ce point, il n'y aurait ni concepts, ni comparaison, ni jugement, ni prédication, ni pensée, ni raisonnement. L'effet de l'attention est de former un concept, de fixer ce qui servira de terme de comparaison, et de le distinguer de toute autre chose. Ce que vous fixez ainsi, « vous l'appelez, je suppose, A. Alors A, par cela même qu'il attend quelque détermination (is expectant), est un concept. Et par A vous entendez A et non autre chose. Mais vous mettez à exécution le projet pour lequel vous avez fait attention à cet A, vous le comparez, vous le mettez en relation avec autre chose. Cette *autre chose* est ceci ou cela, que présente la rédintégration spontanée et qui a été d'abord séparé de A par l'attention. A, qui était, dans l'attention, *non* non-A, maintenant, dans la prédication, *est* ce non-A, B, je suppose. La proposition qui exprime le

jugement A est B, se produit par le fait de franchir le point de contradiction, le point fixé par l'attention pour distinguer A de non-A. »

Le principe de contradiction est une expression abrégée de ces faits, de la nature et de la valeur en logique de l'attention et de la volition ; il est par suite le dernier fondement de la logique. On l'a formulé dans les trois postulats de la logique, que l'on peut exprimer en ces termes :

1° Postulat d'identité : A est A.

2° — de contradiction : A n'est pas non-A.

3° — de milieu exclu (*excluded Middle*) : chaque chose est A ou non-A. Il n'y a pas de milieu.

Ce sont des postulats et non des axiomes, car ils sont volontaires dans leur origine, définissent une méthode et ne sont pas un objet de pensée tout formé. Ils n'existent pas sans contenu, mais ils sont indifférents à tout contenu, quel qu'il soit ; ils sont le levier de la conscience active (conative), le point de résistance des rouages qui en permettent l'exercice. C'est à la métalogique de fonder et de justifier les conséquences qui découlent du principe de contradiction. Quant à lui et aux diverses formules que nous venons de lui donner, on ne peut le ou les démontrer ; on doit l'accepter comme évident de lui-même. On peut seulement l'analyser en faits universellement présents en un genre particulier d'action, à savoir dans le raisonnement, et nécessaires par suite à ce genre. On raisonne en effet au moyen de ces postulats, ou bien il n'y a plus de raisonnement.

Nous avons donc pour point de départ le principe de contradiction, les postulats de la logique. Ces postulats s'appliquent à la suite d'éléments *différents* en rédintégration dans l'ordre des percepts ou à la suite des différentes images qui composent ces rédintégrations. Ces éléments ou ces images sont antérieurs à l'introduction de ces postulats et sont différents de *fait* avant que nous ayons *pensé* à cette différence, que nous ayons établi entre eux une relation, introduit, en un mot, ce point de contradiction dont nous avons parlé et que la copule sert à exprimer. Mais le langage, tout composé de termes généraux, postérieur aux opérations que nous cherchons à analyser, ne nous permet pas de distinguer aisément les premières et les secondes intentions, ni de bien voir la double source de ces termes généraux eux-mêmes. Nous savons comment les percepts se changent en concepts ; nous avons à étudier maintenant comment le point de contradiction (point of contradiction) s'introduit dans une suite d'éléments différents déjà donnés.

Nous fixons par l'attention l'un de ces éléments, A, et, ce qui se

produit d'abord, c'est une seule proposition, une proposition négative : A n'est pas non-A. Nous avons ainsi les termes contradictoires, A et non-A, en vertu du principe d'identité A est A ; car nous avons A est A, et non-A est non-A, et, d'après le troisième postulat, il n'est rien qui ne soit ou A ou non-A. Les trois postulats se tiennent : poser l'un, c'est les poser tous les trois, et l'on ne peut contredire l'un d'eux sans les contredire tous. Mais c'est du second postulat, du postulat de contradiction, que naissent les termes contradictoires. Il faut remarquer, en outre, qu'il n'y a pas de percepts *entièrement* contradictoires; les termes contradictoires, comme tels, sont seulement des catégories de la pensée et non des catégories de la perception. En effet, dans cette proposition : A n'est pas non-A, le terme négatif non-A n'a pas de contenu; tout son contenu possible est dans le terme contradictoire A, lequel est totalement nié du premier. Le contenu positif est donc tout entier dans le sujet et non dans le prédicat.

Comment pouvons-nous donc passer, dans les propositions, pardessus le point de contradiction, et, sans violer les postulats, sortir de ce cercle en apparence fermé, A est A? C'est l'expérience qui nous fait faire ce pas. Tout dépend de ce que nous entendons par A, de ce que nous percevons en lui. Cet A, pour parler comme Aristote, σημαίνει τι, et la question est de savoir : τὶ σημαίνει; En A, nous avons devant nous un contenu de perception. L'attribut de la proposition consiste précisément dans ce contenu, ou dans une partie de ce contenu. Cet A, un chapeau, si l'on veut, a des qualités ; il y a entre ces qualités des relations; il a lui-même des relations avec d'autres objets, hors de lui, avec d'autres percevants, etc. Il est une partie de l'univers en connexion avec les autres parties. Ces qualités, ces relations sont des parties du chapeau total et fournissent les attributs dont il est le sujet. « La copule *est* exprime l'accord (the coalescence), c'est-à-dire l'union (le fait d'unir) en une seule image des attributs entre eux et avec le chapeau. Notre *perception* de ce que ce chapeau est, et de ce que sont ses relations, comme percepts, détermine notre choix des attributs, est leur *conditio existendi* comme prédicats, tandis que, réciproquement, leur application comme prédicat est la *conditio cognoscendi* dans notre connaissance logique ou raisonnante du chapeau. Le sujet détermine ses prédicats dans l'ordre des percepts, parce qu'il est un percept ; les prédicats déterminent le sujet dans l'ordre des concepts, en leur qualité de concepts. » Ces attributs sont fournis par la perception, et c'est la conception qui les range et les ordonne; ils ne sont pas des créations du concept; ils ne sont pas non-A, car la

pensée alors ne saurait les atteindre, le non-A n'ayant pas de contenu.

M. Hodgson passe alors à la distinction des propositions contradictoires et des propositions contraires; les premières sont un *genre* dont les secondes sont une *espèce*. « Par termes contradictoires, dit-il, j'entends des termes contradictoires *in toto*, en tant qu'existants, en tant que percepts, dont l'un existe, l'autre n'existe pas. » Cette non-existence même, comme percept, est exprimée par le terme négatif, contradictoire d'A, non-A. « Mais prenez les termes contradictoires comme déterminations d'un percept existant déjà, comme adjectifs se rapportant à un substantif, vous faites alors de ces termes contradictoires des termes *contraires*. Les termes contraires sont des déterminations d'un sujet, d'un être, supposé donné ou admis. En un mot, nous pouvons définir les propositions catégoriques contradictoires comme celles dans lesquelles, le sujet et le prédicat étant les mêmes, la copule est, dans l'une, affirmative, et, dans l'autre, négative. Les propositions catégoriques contraires peuvent également se définir celles dans lesquelles, la copule restant affirmative, les prédicats sont des déterminations contradictoires du sujet. »

En distinguant encore les propositions contraires, privatives et relatives, M. Hodgson énumère les modifications que le principe de contradiction fait subir aux simples catégories logiques du genre, de la différence et de l'espèce. Quelles sont les modifications que l'application du même principe fera subir aux catégories de la réflexion ou modales? Quelles sont les dernières catégories de la pensée philosophique?

Sous l'influence du principe de contradiction, la catégorie du possible est remplacée par celle du conditionnellement-nécessaire. « Prenez une représentation particulière. Si elle existe *jamais*, il est nécessaire qu'elle soit actuelle quelquefois ; c'est nécessaire *sub modo* ou conditionnellement ; la « condition » étant de supposition qu'elle existe quelquefois, sa condition *existendi* se produisant, elle suivra. Mais, si elle n'existe jamais, il est impossible qu'elle soit actuelle en aucun temps; son existence est absolument contradictoire. »

Par suite de ce changement de la catégorie du possible ou du contingent, les deux autres, celle du nécessaire ou de l'universel, comme celle de l'actuel ou du réel, se modifient à leur tour. Nous découvrons maintenant un nouveau sens du mot universel ; il ne signifie plus seulement le caractère d'être toujours et partout présent à une conscience ; il marque maintenant une *connexion inévitable* entre

des objets partiels ou particuliers, le *lien* (nexus) de la pensée et le *lien* des phénomènes, le lien qui unit un conditionné et ses conditions, un effet et sa cause. Par la réflexion, nous reconnaissons que toutes les choses, prises en général, quelles qu'elles puissent être, sont nécessaires; mais des choses particulières qui ne sont pas actuelles nous ne savons pas qu'*elles* sont nécessaires, parce que nous ne savons pas si nous les avons bien définies, si la chose particulière à laquelle nous pensons maintenant est d'accord ou non avec l'ensemble. Celui-ci seul est nécessaire; les choses particulières le sont conditionnellement.

Quant à la catégorie de l'actuel, nous trouvons de nouvelles relations entre elle et les deux autres. « Considéré à la lumière de la notion d'une connexion inévitable, l'actuel est un *cas* du conditionnellement-nécessaire, précisément comme ce dernier est un cas du nécessaire. Cette chose, dont nous avons saisi les conditions, est actuelle, est une présentation. Et cette présentation actuelle se change en représentation et redevient une partie du conditionnellement-nécessaire... Une chose peut être nécessaire, ou (objectivement) universelle, aussi bien qu'actuelle, si elle est un élément ou un aspect qui se rencontre dans toute conscience (pervading all conscience) ou toute existence. Le nécessaire et l'actuel ne s'excluent pas l'un l'autre, et une chose est conditionnellement nécessaire si elle est quelque chose de particulier ayant eu ou devant avoir, une fois ou une autre, une existence actuelle, présentative. Elle est actuelle lorsque et pendant qu'elle existe présentativement. C'est là le moment que nous saisissons, le moment de notre connexion consciente avec l'univers, la base et la garantie de toutes nos pensées. Le nécessaire lui-même est *actuellement* nécessaire, car le moment de contradiction n'est pas seul un moment actuel; mais le temps, l'élément général de toute conscience, ne doit pas cesser d'être présent *maintenant*, parce qu'il est toujours présent. »

Ces catégories modales sont spécialement des catégories philosophiques. Les simples catégories de la pensée, le genre, la différence, l'espèce, et leurs dérivées, les catégories de contrariété, sont au contraire communes à la philosophie et à la science. Ces catégories simples ne sont applicables qu'à la seconde des catégories modales, celle du conditionnellement-nécessaire. Car la tâche de la science est simplement de faire des définitions exactes de choses particulières, et ensuite de découvrir si les choses qu'elle a définies existent. L'actuel et le nécessaire ne sont pas de son domaine.

Comme la logique positive, la logique de la possibilité, qui a pour objet de déterminer ce qui peut devenir objet de pensée, présuppose

la perception et l'existence et a, comme centre ou comme point de départ, le principe de contradiction ; mais ce principe a deux aspects, celui de nécessité et celui de possibilité ; la logique dont nous parlons maintenant est fondée sur ce dernier aspect. Elle a trois catégories : celle de l'*impossible*, c'est-à-dire de tout ce qui implique contradiction et ne peut être construit, pour cette raison, par la pensée, celle du *nécessaire* et celle du *possible*. Il n'y a pas de différence entre ce qui est possible pour la pensée, logiquement, et ce qui est possible au point de vue de la seconde catégorie modale, puisque l'existence est présupposée par la logique de la possibilité comme par la logique positive. Mais la logique de la possibilité nous permet de distinguer plusieurs degrés de la contingence, suivant que nous aurons plus ou moins de raisons pour penser qu'une chose est possible : ces degrés sont marqués par les mots *probable* et *improbable*. C'est au calcul des probabilités à les apprécier.

La philosophie, d'après ce qui précède, peut être définie la science du possible, *scientia possibilium*, aussi bien que la science du nécessaire. Tout est soumis aux catégories modales : rien ne leur échappe ; mais la valeur même de ces catégories dépend de la valeur du principe de contradiction, et il nous restera à voir quelle est en effet la portée de ce principe. Remarquons seulement que nous avons dans les catégories modales la complète solution du grand problème philosophique : en quoi consiste le *lien* (nexus) des choses? Ce n'est pas que ce lien, cette relation causale, vienne de ces catégories, mais elles nous montrent d'où il vient, en nous montrant comment se forme la notion de la nécessité. C'est le concept qui nous rend, modifiée par la conception et la réflexion, la *continuité du temps*. La simple conception brise la continuité des rédintégrations partielles de percepts et en classe les fragments, chacun continu en lui-même, bien que séparé (*discrete*) des autres. La réflexion rétablit l'ordre des percepts, enrichi par la connaissance des concepts, et cet ordre n'est plus partiel, mais il forme une chaîne unique de choses ou de faits, une image ou une suite d'images représentant le cours entier de l'univers connu. Car les présentations sont connues et caractérisées comme *actuelles* dans la conception réfléchie. Leur *signification* dans la perception est celle de percepts présentatifs, ou d'êtres. La seconde liste des catégories modales nous fait voir dans ces présentations actuelles des cas de la nécessité. Elles ne cessent pas d'être des percepts en passant dans la représentation. Le lien entre elles est le même depuis le commencement ; la conception n'ajoute pas un lien nouveau, bien qu'elle brise la série partielle des percepts et permette de lui substituer une série plus

complète. Le lien est toujours le lien de la perception. La durée continue enveloppée dans les percepts et dans la chaîne des percepts en est inséparable, et, lorsque ces percepts sont supposés être séparés l'un de l'autre, elle apparaît entre eux comme le lien inévitable. Ce lien est donné avec les choses mêmes, et nous n'avons pas à rechercher comment il s'établit : *Frustra quæritur quomodo inter ea conjunctio efficitur quæ non nisi conjuncta reperiuntur*. Une conscience qui pourrait résoudre ce problème ne serait pas moins infinie que l'univers lui-même ; tout ce qui est possible et nécessaire elle l'embrasserait d'un seul coup d'œil.

III

Le troisième livre de la *Philosophie de la réflexion* est consacré à l'analyse des phénomènes. Les distinctions et les principes établis dans les deux livres précédents vont être appliqués au raisonnement philosophique relativement aux phénomènes en général. Mais nous avons encore une distinction à faire entre les aspects et les éléments d'une part, les conditions de l'autre. On confond universellement celles-ci avec ceux-là.

« Nous pouvons, dit M. Hodgson, considérer un objet quelconque de la réflexion de trois manières, voir : 1° quelles sont les parties *constitutives* de cet objet en tant que perçu ; 2° quel caractère il offre en tant que formant *un tout*, à la différence de tout autre objet; 3° avec quelles autres choses, distinctes de lui-même, il est en relations définies de temps et d'espace... Les éléments constitutifs découverts dans cet objet de réflexion sont ce que je nomme les *éléments ;* les caractères particuliers et exclusifs de ce tout en sont les *aspects*, et les autres choses avec lesquelles l'objet en question est en rapport sont les *conditions* de cet objet. » L'étude des éléments et des aspects détermine la *nature* des phénomènes, est une étude statique et appartient essentiellement à la métaphysique, tandis que déterminer les conditions c'est faire l'*histoire* des phénomènes, c'est en faire une étude dynamique.

Rien n'est plus funeste en philosophie que la confusion de ces trois choses : les éléments, les aspects et les conditions. Faute de faire cette distinction on s'expose fatalement à ne créer qu'un système empirique ou un système ontologique, et ce dernier encore est une forme de l'empirisme, avec cette différence toutefois que les entités, que l'on néglige d'analyser, sont plus abstraites et impopulaires. Elle est la condition nécessaire de la métaphysique.

Nous connaissons déjà les éléments derniers et universels de tous les phénomènes : l'élément *matériel* est la sensation (feeling) ; les éléments *formels* sont le temps et l'espace. Celui-ci ne se rencontre d'abord qu'avec les deux genres de sensation désignés par les mots vue et toucher, auxquels s'ajoute la sensation de l'effort musculaire ou nerveux. Sous cette réserve, il n'y a pas d'expérience qui ne prouve la vérité de cette analyse : ce sont bien là les éléments derniers des phénomènes, qu'il s'agisse de phénomènes objectifs ou subjectifs. Si nous nous demandons *ce que signifient* (τί σημαίνει) les mots dont nous nous servons pour les désigner, nous découvrons toujours en dernière analyse ces trois éléments, ou tout au moins les deux premiers. Ce sont des éléments *métaphysiques*, en ce sens que, étant subjectifs, ils sont aussi inséparables, bien que l'on puisse les distinguer ; ils ne sont pas concrets ou empiriques séparément, mais seulement en conjonction les uns avec les autres ; ils sont donnés par une analyse plus profonde d'éléments ultimes eux-mêmes en tant que concrets ou empiriques. C'est ainsi qu'à côté de ses dix catégories Aristote avait placé la matière et la forme, auxquelles nos trois éléments correspondent, avec cette particularité que notre matière (ὕλη n'est plus un quelque chose d'indéfini, de purement potentiel et d'inconnaissable par soi-même ; nous la désignons par un mot fort clair au contraire : la sensation. Mais, en énumérant ainsi les éléments des phénomènes, nous les distinguons soigneusement des conditions et ne nous inquiétons de savoir ni *comment il se fait* que ces phénomènes sont ce qu'ils sont, ni *comment il se fait* qu'ils se présentent à l'esprit dans tel ou tel ordre.

Le mot *aspect* en philosophie n'a pas le sens qu'on lui donne ordinairement. Il n'est pas synonyme du mot *côté*. Il désigne un caractère particulier d'une chose et coextensif avec elle ; il se traduirait, dans le langage d'Aristote, par le mot ἀντικατηγορούμενον. Par exemple, une définition et le *défini* sont les deux aspects l'un de l'autre. Le postulat d'identité, A est A, et celui de contradiction, aucun A n'est A, sont aussi les deux aspects l'un de l'autre ; le troisième, toute chose est A ou non-A, sert précisément à expliquer, à ce point de vue, les deux autres et à faire voir qu'ils expriment la même chose en termes différents. Mais le couple dernier des aspects, en philosophie, les aspects universels et nécessaires, sont désignés, comme nous le savons, par les mots sujet et objet. « Dans la haute région où s'élève cette distinction est comme la ligne de partage des systèmes de philosophie. Sur l'un des versants, où conduit cette distinction faite comme elle doit l'être, coulent les systèmes qui peuvent être vrais ; sur l'autre, où l'on tombe en la faisant mal, coulent ceux qui doivent

être faux. » Il faut donc bien distinguer les aspects des éléments et des conditions.

Si la conscience comprend trois éléments qui la constituent, le temps, l'espace, la sensation, si les mêmes éléments comparent les êtres et les phénomènes, la conscience et les êtres sont mutuellement les deux aspects subjectif et objectif, nous le savons déjà, et le mot *phénomène* sert à marquer l'union de ces deux aspects, car il désigne à la fois les *choses* qui *apparaissent*, les *êtres* dans la *conscience*, et donne à entendre que les êtres et la conscience sont inséparables. Il remplit, pourrait-on dire, vis-à-vis de ces deux termes, le même rôle que le troisième postulat de la logique par rapport aux deux premiers. Ce serait mal comprendre la distinction de ces deux aspects que de répartir entre eux, par exemple à la manière de Kant, l'élément matériel et l'élément formel, d'assigner, comme dans la *Critique de la raison pure*, une origine *a priori* au temps et à l'espace, une origine *a posteriori* aux impressions sensibles, de considérer enfin le temps et l'espace comme formant l'aspect subjectif et la sensation l'aspect objectif des phénomènes. D'ailleurs introduire la question d'*origine*, c'est introduire la question de *conditions*. Par une confusion semblable, on parle quelquefois des *facteurs* de la connaissance, et l'on entend par là tantôt un élément, tantôt une condition des phénomènes. On se met ainsi dans l'impossibilité d'analyser, comme on le devrait, ces deux notions distinctes. Or la philosophie proprement dite, c'est-à-dire la métaphysique, a pour objet l'analyse des éléments, l'étude des aspects, et non la recherche des conditions. Elle traite de la *nature* de ce qui est, et non de son *histoire* ou de sa genèse. Platon l'avait déjà indiqué : ἕν μέν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν. Mais on avait depuis négligé cette distinction, et c'est surtout pour l'avoir remise en honneur que M. Hodgson prétend au mérite de proposer un nouveau *système* de philosophie.

Mais l'étude de la nature et celle de l'histoire des phénomènes ont des rapports entre elles, et, dans la *Philosophie de la réflexion*, un chapitre entier est consacré à l'examen des problèmes que ces rapports font naître. Les uns sont relatifs aux doutes des Éléates sur la possibilité même de concevoir le temps et le mouvement, et à l'infinité du temps et de l'espace; les autres se rapportent aux postulats, aux axiomes et aux hypothèses.

Si le mouvement, le changement ne peut être conçu, le monde phénoménal tout entier perd toute réalité ; il est impossible d'en faire l'histoire ; il ne reste qu'un noumène invariable, substratum réel d'apparences changeantes, et c'est, d'après les Éléates, la seule théorie qui soit vraie. — D'abord le temps est un élément universel et néces-

saire des choses, et si, malgré cela, nous ne pouvons le concevoir, le monde où nous vivons est plein de contradictions.

« C'est ici que s'applique la distinction du percept et du concept. Concevoir les percepts, c'est les arrêter par l'attention. S'il n'y a ni cours, ni mouvement, ni durée, il n'y a pas de percept à arrêter. Concevoir, c'est changer ce qui est dynamique en quelque chose de statique. Un percept dynamique devient statique, non comme percept, mais comme concept. Le concept unité présuppose le percept pluralité ; le concept similitude présuppose le percept différence ; le concept repos présuppose le percept mouvement. Ce ne sont pas là des contradictoires, mais des contraires qui se suivent les uns les autres. Le percept dans chacun de ces cas est la chose saisie (apprehende), le concept est sa forme tandis qu'elle est saisie. La chose saisie est la condition de sa forme en tant que saisie. Ils sont réels l'un et l'autre, et il n'y a pas de contradiction entre eux. Nier le percept, c'est à plus forte raison nier le concept, qui en dépend.

« Sous le repos et le mouvement dans les choses empiriques, il y a le temps, la simple durée. La divisibilité sans reste, en des points qui n'ont pas de durée, est la condition de sa continuité en dépit de la différence de son contenu. La divisibilité infinie sans reste est la condition pour qu'il contienne tous les percepts et n'empêche aucune portion de ces percepts d'être changée en un moment statique. Vous ne pouvez détruire le mouvement, ou le changement qui fait la différence de toutes choses ; mais vous pouvez réduire ce mouvement et ce changement à une quantité infinitésimale. Vous pouvez ou fixer votre attention sur ces *parties* infinitésimales du mouvement, ou imaginer que la chose qui se meut est arrêtée au *point* de division, qui, par cela même qu'il est un point de division, n'a pas de durée. Dans les deux cas, le repos affirmé de la chose qui se meut ou change est importé en elle par votre conception, mais n'y est pas trouvé comme un percept. L'apparente contradiction entre le repos et le mouvement vient de ce que l'on ne distingue pas les différentes fonctions de la conscience dont ils sont l'un et l'autre les objets, et elle se dissipe dès que l'on prouve que le mouvement appartient aux percepts comme tels, le repos aux percepts en tant qu'ils sont conçus, ou dans leur caractère de concepts. Bien qu'affirmés *de eodem* et *eodem tempore*, ils ne sont pas affirmés *secundum idem*. »

Les sophismes des Éléates, celui « d'Achille et de la Tortue », celui de « la flèche qui vole », reposent sur cette confusion.

On connaît les deux premières antinomies de Kant. D'après les *thèses* de ces deux antinomies, le monde est fini dans le temps et se divise en un certain nombre d'atomes. Si elles sont vraies, dit

M. Hodgson, la distinction établie plus haut entre la nature et l'histoire est fausse; elle est juste au contraire si les *antithèses* expriment la vérité. En effet, si le monde est fini, nous devons, pour en connaître la nature même, nous inquiéter de sa genèse, et c'est là une question qui concerne seulement, selon nous, l'histoire du monde. Kant résout ces antinomies en les réduisant à une opposition purement dialectique. Notre auteur n'admet pas cette solution et prétend que la régression empirique de la série des phénomènes est infinie, que les antithèses des deux antinomies sont vraies et les thèses fausses, et Kant, d'après lui, s'est trompé, parce que la majeure de ses prémisses traite des phénomènes comme d'un objet de perception directe, au lieu de les considérer comme un objet de la conscience primitive ou de la conscience réfléchie. « Traitez au contraire ces phénomènes comme une série de percepts primitifs, ce qu'ils sont en réalité, en d'autres termes considérez-les comme un objet de réflexion, capable d'une détermination quantitative, mais sans que nous connaissions déjà cette détermination, et vous trouverez qu'il n'est pas possible de leur donner une autre détermination que celle qui est exprimée par les antithèses [1]. »

Quant aux problèmes relatifs à la nature et aux fonctions des axiomes, il est très-naturel de les examiner à propos de cette distinction de la nature de l'histoire. On suppose ordinairement en effet, lorsque l'on soulève ces questions, une séparation entre la série des états subjectifs qui constituent la connaissance et la série des phénomènes objectifs qui se ramènent à la matière en mouvement. On se demande alors comment notre connaissance peut véritablement représenter les *choses*. En traitant cette question au point de vue de la distinction de la nature et de l'histoire, distinction qui explique le caractère de la séparation supposée, M. Hodgson veut résoudre le problème sous sa forme la plus ordinaire.

Il y a deux écoles à distinguer : l'une soutient que la connaissance commence par des hypothèses, lesquelles vérifiées peu à peu jouent à la fin le rôle d'axiomes; l'autre, que nous avons dès l'origine certains axiomes, et que nous ne faisons des hypothèses que pour les appliquer. Pour la première, il n'y a pas à proprement parler d'élément *nécessaire* dans la connaissance humaine, mais seulement une *croyance habituelle;* pour la seconde, s'il y a cet élément nécessaire, comment prouver que la constitution de notre esprit ne l'impose pas arbitrairement aux faits? N'y a-t-il pas un moyen d'évi-

1. Il nous semble qu'il y a ici quelque méprise : connue ou non, si la détermination des percepts est, comme elle doit l'être, *quantitative*, elle est par cela même finie, et c'est aux thèses de Kant que nous donnerions la préférence.

ter l'écueil où ces deux écoles vont chacune se heurter? La vérité n'est-elle pas qu'il faut se garder de séparer, comme elles le font l'une et l'autre, l'objet et le sujet, et reconnaître que nous commençons à la fois par des axiomes et par des hypothèses?

« Les postulats de la logique, dit M. Hodgson, font, pris ensemble, un axiome, et n'en font qu'un; un axiome dont tous les autres sont des cas, des cas de plus grande complexité au point de vue du contenu. Ils peuvent tous être appelés postulats aussi bien qu'axiomes, car, entre ces mots, quelle différence y a-t-il, s'il y en a une? La voici. Une formule est appelée postulat par rapport à la volonté de celui qui raisonne, et axiome par rapport aux phénomènes sur lesquels porte le raisonnement. Le postulat et l'axiome sont les *aspects* opposés l'un de l'autre, non des aspects respectivement objectif et subjectif, mais des aspects tournés respectivement vers la volonté et vers les phénomènes qui sont l'objet de la volonté... » L'aspect phénoménal ou axiomatique des postulats logiques est l'axiome le plus général dans toute connaissance; c'est celui qui affirme l'*uniformité de la nature*. Sans cette uniformité, il n'y aurait pas de postulats, et, si elle n'était pas universelle et sans exception, les postulats ne seraient pas universellement et nécessairement vrais. « En identifiant les postulats de la logique avec l'axiome de l'uniformité de la nature, je justifie l'assertion que nous commençons à connaître avec un axiome et une hypothèse. Car nous ne pouvons faire une seule hypothèse sans le secours des postulats de la logique, qui se ramènent maintenant à un axiome. Cela est clair, parce que toute hypothèse concrète enveloppe un jugement, et les postulats sont ainsi, antérieurement à la vérification expérimentale, la première hypothèse, bien qu'ils soient aussi des postulats, c'est-à-dire la seule hypothèse que nous puissions faire. Si donc nous admettons que le raisonnement dans la recherche de la connaissance commence par une hypothèse, nous voyons que, pour former cette hypothèse, les postulats sont nécessaires, et, si cela est vrai des postulats, il en est de même de l'axiome de l'uniformité de la nature. » Les deux écoles exclusives dont nous avons parlé ont donc tort l'une et l'autre. La première question que nous pouvons faire dans la recherche du vrai : Qu'est cela? (*What is that?*) est aussitôt suivie d'une hypothèse qui contient à la fois les postulats et l'axiome.

Mais ces postulats sont-ils universellement et nécessairement vrais? Voilà le grand problème. Le sceptique ne le résout pas; le savant se contente d'une vérité qui pourrait bien être comparable à la vérité du rêve, tant que le rêve dure. Il faut prouver philosophiquement la valeur universelle de ces postulats et de l'axiome qui les

résume. On ne peut y parvenir que par l'analyse des éléments et la distinction des deux aspects inséparables, subjectif et objectif.

L'axiome dont il s'agit de démontrer la valeur universelle et nécessaire a deux formes, l'une statique (la nature est uniforme), l'autre dynamique (le cours de la nature est uniforme). En démontrer la valeur sous cette dernière forme, c'est, à plus forte raison, la démontrer sous la première. De plus, cette formule est, dans le langage de Kant, un jugement synthétique *a priori*. Mais, d'après ce philosophe, elle n'aurait de valeur que pour les phénomènes, et la chose en soi resterait libre. Enfin, dans l'ordre scientifique, c'est une question de savoir si le temps et l'espace, considérés en eux-mêmes, par abstraction, sont au nombre des conditions d'existence. Il faut envisager les postulats de la logique ou l'axiome de l'uniformité à tous ces points de vue, de manière à savoir quelle en est la portée.

La preuve que ces postulats gouvernent toute existence est identique avec la preuve que la méthode métaphysique ou méthode de réflexion est nécessaire et souveraine. *Toute* conscience, nous l'avons déjà vu, est comprise dans la conscience réfléchie; la notion « d'existence » est donnée par la réflexion seule, et cette réflexion est un procédé qui présuppose la conception, c'est-à-dire le continuel usage des postulats. Nous avons vu également qu'il n'y a pas de choses en soi, et que tout ce qu'on suppose leur appartenir rentre en réalité dans l'existence phénoménale, l'objet de la réflexion. « Le résultat de ce raisonnement est que, sans les postulats, l'*existence* serait un terme *dépourvu de signification*. Non-seulement il n'y a pas d'existence au delà de la portée des postulats, mais encore la portée des postulats contribue à déterminer la portée de l'existence, en contribuant à déterminer la signification du mot. »

S'ensuit-il que nous puissions prévoir ce qui doit arriver ou ce que nous aurons à percevoir? En faisant cette question, nous considérons les choses ou la conscience comme ayant un *cours*, et il ne semble pas que nous ayons une raison pour dire que ce cours *doive être* uniforme. Les postulats de la logique ne seraient pas, dans ce cas-là, identiques avec l'axiome de l'uniformité. Mais la position que nous adoptons en regardant en avant dans l'avenir est une position que nous *pouvons*, il est vrai, mais que nous ne *devons* pas prendre. « Les postulats de la logique introduisent l'autre point de vue, le point de vue statique, duquel nous considérons transversalement, pour ainsi dire, le cours des évènements et des percepts. C'est une position que nous *devons* adopter en raisonnant, puisque nous ne pouvons raisonner sans les postulats. Nous pouvons adopter l'autre ensuite et par surcroît, si cela nous plaît, mais nous ne le ferons pas

si nous n'avons d'abord adopté celle-ci. La perception nous donne ce que nous appelons ensuite un *cours* d'objets; l'élément caractéristique dans le raisonnement, celui qui est exprimé par les postulats, consiste à *arrêter* une portion de ce cours, à le rendre statique, à le traiter comme *passé*, et à aller (non pas en avant), mais en arrière, à revenir sur lui. La question n'est plus de savoir ce qui *sera*, mais ce qui *a été*, et cela quelle que puisse être la durée de la portion arrêtée. Un éclair instantané, une demi-seconde, une heure, un jour, un an, un million d'années, le cours entier du temps, — toute chose est *ce qu'elle est.* »

M. Hodgson montre alors que l'axiome de l'uniformité du cours de la nature se ramène en définitive au principe d'identité, et il résume sa démonstration en ces termes : « Les postulats logiques sont à eux-mêmes leur propre justification; ils n'ont pas besoin d'en recevoir une autre, et ils ne le pourraient, aussi loin du moins que l'analyse puisse porter. J'entends par là qu'il est impossible de prouver qu'ils doivent être vrais; nous pouvons seulement montrer ce qu'ils signifient, qu'ils n'ajoutent rien et ne doivent rien aux percepts dont ils sont comme le moule. On ne peut les démontrer, car ils sont eux-mêmes la condition de toute démonstration. Mais l'axiome d'uniformité, en pratique, a besoin d'une justification, et ce qui le prouve, c'est la discussion même de la valeur qui lui appartient. Il en a besoin, parce que, sous la forme d'axiome, et en tant qu'il exprime l'aspect phénoménal des choses, il ne peut être vérifié par des présentations sensibles. Nos sens en effet cessent de percevoir des différences de sensations longtemps avant que l'infini, en grandeur ou en petitesse, soit épuisé. L'expérience, au sens ordinaire du mot, ne peut donc jamais justifier pleinement ces axiomes. Mais il reçoit sa justification du principe d'identité dont il est l'aspect phénoménal. »

L'axiome est donc nécessairement vrai comme les postulats. Mais il n'a pas le sens que lui donnent les savants; il ne veut pas dire que rien ne s'opposera jamais à la production des phénomènes que nous avons observés, qu'une condition actuellement inconnue, par exemple, ne viendra pas empêcher la formation de l'eau quand l'oxygène et l'hydrogène se combineront en certaines proportions. Il serait faux en ce sens. Bien loin d'impliquer que nous connaissions actuellement toutes les conditions des phénomènes, il implique plutôt le contraire. En effet, le premier pas que nous faisons pour raisonner, qui suppose déjà, en même temps que les postulats, l'axiome de l'uniformité, ne suppose aucune connaissance de conditions, quelles qu'elles soient. C'est à la perception à nous révéler le contenu et du cours de la pensée auquel les postulats s'appliquent et du cours des

phénomènes auquel s'applique l'axiome. Dire que le cours de la nature est uniforme, c'est dire simplement que la nature présente une suite de faits et que cette suite est réglée. Une seule exception à cette vérité nécessaire ferait supposer que le cours de la nature dans son ensemble pourrait être un objet de pensée sans être conçu comme une chose unique et déterminée; mais peu importent les phénomènes qui forment ce cours.

> Sed tempus lustrare aliis Helicona choreis,
> Et campum Hæmonio jam dare tempus equo.

Telle est la citation de Properce par laquelle M. Hodgson commence son dernier chapitre, intitulé : Le monde visible et le monde invisible. Il suppose que ses lecteurs seront venus tout droit à ce dernier chapitre, il le craint; il regarde en effet la lecture de l'ouvrage entier comme nécessaire à l'intelligence de cette conclusion. C'est la même chose, dit-il, de demander si une branche constructive de la philosophie est possible et de demander si le temps, l'espace, les postulats de la logique et l'axiome de l'uniformité ont une valeur universelle et nécessaire. Mais c'est assez que, de ces cinq éléments de construction, un seul ait cette valeur, car nous avons par là un moyen de connaître qui vaudra autant pour le monde invisible que pour le monde visible. Il fallait donc résoudre d'abord les problèmes que nous avons successivement examinés. Mais la question est moins, en réalité, de savoir ce que nous pourrons connaître de ce monde que celle de savoir si nous pourrons en connaître quelque chose, et, alors même que ce quelque chose serait peu de chose, ce serait encore beaucoup.

Le monde visible et le monde invisible, d'après tout ce qui précède, constituent l'un avec l'autre l'univers. On doit donc se demander comment il se fait qu'il y ait entre eux une ligne de démarcation, ou comment le monde invisible peut être considéré comme réel. C'est ici que le principe de réflexion va nous servir et nous prouver toute son importance. « Le monde visible correspond au *mundus sensibilis et intelligibilis* de Kant. Il contient tout ce qui est ou peut devenir un objet de perception et de pensée *directes* pour des êtres constitués comme le sont les hommes. Le monde invisible contient tout ce qui est ou peut être un objet de perception et de pensée *réfléchies* pour des êtres constitués comme les hommes, si en même temps cet objet est ou peut être un objet de perception et de pensée *directes* pour des êtres autrement doués. »

C'est donc la distinction établie plus haut entre la conscience directe

et la conscience réfléchie qui nous donne ici la ligne de démarcation demandée. La perception directe n'est pas exclue *in toto* du monde invisible; elle l'est seulement par rapport à *nous*, qui ne pouvons connaître ce monde que par réflexion.

Mais revenons à la question de savoir si le temps, l'espace, la sensation, les postulats et l'axiome sont nécessaires tous ensemble à la constitution du monde invisible. Il ne peut y avoir ni conscience, ni existence sans le temps et la sensation. Peu importe le genre ou les genres de ces sensations. Existence signifie présence dans une conscience; conscience signifie séquence de sensations ou changement de sensations dans le temps; nous n'affirmons rien de plus.

Laissons de côté l'espace, et occupons-nous d'abord des postulats et de l'axiome. « Il pourrait sembler, à première vue, que les postulats logiques et l'axiome de l'uniformité n'ont pas cette valeur universelle et nécessaire qui seule nous autoriserait à les affirmer du monde invisible. Le changement des sensations dans le temps est l'aspect subjectif de l'existence, en tant que la réflexion les considère l'un et l'autre. Les deux aspects sont la moitié de l'objet total de la réflexion, et la moitié subjective est l'analyse, en philosophie, de la moitié objective. Une pure existence semblerait donc ne contenir rien de plus, d'une manière nécessaire, que le temps et la sensation. De plus, à un autre point de vue, en accordant que *esse* signifie *percipi*, on pourrait soutenir que le même mot n'est pas en même temps synonyme de *concipi*, mais l'exclut au contraire. Les postulats et l'axiome sont bien la base de toute pensée, de toute conception, de tout raisonnement; mais, bien qu'ils présupposent la perception, la perception ne les présuppose en aucune manière. » En un mot, le monde invisible pourrait être considéré comme un chaos de perceptions non soumises aux postulats ni à l'axiome, incapables d'être ramenées à un ordre de pensées ou de conceptions quelconques.

Une seule réponse suffit à ces deux arguments. Le procédé ou la fonction de réflexion n'est pas l'objet ou le résultat de la philosophie; il en est la base. Dire que le changement de la sensation dans le temps est l'aspect subjectif de l'existence, c'est énoncer un résultat de la réflexion qui nous donne ainsi l'existence dans les termes en quelque manière les plus humbles. Un nouvel exercice de la réflexion nous donne son objet total, à savoir l'existence et son aspect subjectif tout à la fois. Mais cette perception de l'équivalence de ces deux aspects et de l'impossibilité de les séparer enveloppe les postulats et l'axiome. Nous ne pouvons constituer le monde invisible avec le temps et la sensation et en exclure les postulats et l'axiome, sans le ramener à un monde de perception

primitive, de percepts qui sont, il est vrai, les données, qui fournissent le contenu de toute connaissance, mais qui ne deviennent une connaissance qu'en se soumettant aux postulats et à l'axiome.

Reste l'espace. Rien ne nous autorise à affirmer ou à nier que ce monde occupe l'espace. Il peut n'être pas ce que l'on appelle vulgairement un monde matériel, visible ou tangible pour un être quelconque. Dans cette hypothèse, le monde invisible deviendrait étendu, visible et tangible pendant une partie de son cours, et cette période serait la période d'existence de ce que nous appelons le monde visible. Dans l'hypothèse au contraire où le monde invisible pour nous serait visible pour d'autres êtres, l'imperfection seule de nos sens nous empêcherait de le voir. Mais, pour nous en tenir aux traits caractéristiques et *nécessaires* du monde réellement invisible pour nous, dont s'occupe la branche constructive de la philosophie, nous devons dire que c'est un monde éternel de sensations soumises à des lois uniformes.

Si nous remarquons en outre que la connaissance est en même temps une action et que c'est une loi de l'action d'aller toujours du pire au meilleur ou du meilleur au pire, nous résumerons ce qui précède en disant que les deux mondes, le visible et l'invisible, sont un seul et même univers, qu'ils présentent les mêmes lignes et ont des caractéristiques communes. L'un et l'autre, ils sont exclusivement composés de phénomènes, de phénomènes qui occupent le temps, mais non nécessairement l'espace. Nous pouvons connaître ces phénomènes à la fois comme soumis à une loi uniforme et capables de changement du meilleur au pire et du pire au meilleur, en d'autres termes, comme objets à la fois d'une connaissance spéculative et de la téléologie.

Quelles sont donc, maintenant, outre l'espace, les caractéristiques *non nécessaires* de ce monde invisible? Il y a d'abord la personnalité. La personnalité en effet, si elle est impliquée dans toute existence et, comme telle, relève de la métaphysique, appartient à l'aspect subjectif de la conception de l'existence et non à l'aspect objectif, et, dès lors, ne se rencontre pas nécessairement dans le monde invisible, qui est une partie de cet aspect objectif. Cette personnalité est la nôtre, celle du sujet réfléchissant qui perçoit l'univers et y pense, et nous ne pouvons, sans des raisons spéciales, la transporter, comme les ontologistes tentent de le faire, à l'aspect objectif de la conception, l'attribuer ou au monde visible (proprement dit) ou au monde invisible. Mais la personnalité divine, si elle n'est pas une stricte nécessité de la pensée, n'en est pas moins l'objet d'un problème qui est du ressort de la philosophie construc-

tive; seulement la métaphysique, définie comme nous l'avons dit, ne fournit aucun argument pour l'affirmer ou pour la nier.

Il en est de même de l'immortalité individuelle. La conscience réfléchie, telle qu'elle s'exerce actuellement, suffit pour rendre compte de l'aspect subjectif des choses en tant qu'elles sont connues. Mais elle n'est pas une *conditio existendi* de ces choses, et il n'est en aucune façon nécessaire d'imaginer cette conscience comme existant objectivement aussi longtemps que son aspect objectif, l'univers. D'autre part, ce n'est pas un argument métaphysique contre l'immortalité que le refus de concevoir l'âme comme une substance immatérielle. Quand on parle, il est vrai, de l'immortalité de l'âme, on veut faire entendre par là, le plus souvent, que l'âme est une entité et la seule capable d'une vie sans fin. Mais nous pouvons imaginer de mille manières la continuation ou le renouvellement, après la mort, de la conscience, sans recourir à la supposition d'une substance immatérielle.

Le problème de la personnalité divine et celui de l'immortalité personnelle sont les plus importants de la philosophie. Nous ne pouvons les résoudre qu'en construisant, pour ainsi dire, ce monde invisible dont notre monde visible est, selon toute apparence, entouré. Puisque ces deux mondes, en réalité, n'en font qu'un, n'y aurait-il pas dans celui que nous voyons des éléments propres à nous permettre de remédier à l'imperfection, à la limitation de nos sensations actuelles? Le principe de continuité nous fournira le pont dont nous avons besoin. Sans doute ce principe n'est pas, comme les postulats et l'axiome, un principe et une loi métaphysique, mais il est indispensable cependant en toute science empirique et dans la branche constructive de la philosophie. Il signifie que l'univers tout entier est d'une seule pièce, qu'il forme un tout intelligible, et qu'un être intelligent est capable de le comprendre, sinon tout entier ou en une fois, mais de mieux en mieux à mesure qu'il l'étudie davantage. Il s'agit donc, en partant de cette hypothèse, de rechercher quelles sont les possibilités générales du monde invisible que nous suggéreraient les *compléments* (completions) possibles des phénomènes du monde visible.

Y a-t-il d'autres modes possibles de l'élément formel? Si nous considérons le temps et l'espace comme les deux premiers membres d'une série de formes, nous sommes incapables d'en imaginer un troisième. Nous ne pouvons pas davantage concevoir, si l'on peut ainsi parler, une seconde dimension du temps. Mais quelques mathématiciens et quelques physiciens s'occupent d'une quatrième dimension de l'espace.

En second lieu, quelle est l'origine de la matière physique, c'est-à-dire de cette combinaison de sensations à laquelle, pour le métaphysicien, se ramène la matière? La science a le droit de poser cette question, mais ne saurait la résoudre; elle ne serait pas plus habile à déterminer les relations de la conscience et de cette matière physique, c'est-à-dire de la conscience et du monde visible, et, enfin, de ces deux termes avec le monde invisible.

Nous n'avons donc aucun moyen de nous représenter le monde invisible comme un monde physique, et il nous reste à rechercher quel parti nous pouvons tirer de ce fait que nos *émotions morales* sont de nos sensations les seules incomplètes, les seules qui permettent d'imaginer un développement ultérieur. L'*éthique* seule nous permettra de passer, si le passage nous est jamais donné, du monde visible au monde invisible.

« Le raisonnement pratique qui consiste en un choix actuel entre des émotions est, de sa propre nature et par définition, téléologique et procède par la formation d'un idéal; il suppose une *fin* désirée, et le désir fait de cette fin une cause finale d'action. Tout raisonnement est de l'ordre de la volonté; mais le raisonnement pratique se distingue du raisonnement spéculatif par une tendance à posséder ou à effectuer le *bien* en tant que distinct, non séparé, du *vrai*. Le raisonnement pratique nous porte ainsi, nécessairement et instinctivement, par cette méthode même d'idéaliser, du monde visible au monde invisible comme contenant l'idéal. Tous les êtres conscients sont des agents qui concourent à faire du monde invisible ce qu'il est. Leurs volitions rendent évidente la nature de ce monde, qui, de toute autre manière, reste inconnue. » De là les fondements de la religion, dont les racines dans la nature humaine se confondent d'une part avec ce besoin d'idéaliser la fin que nous poursuivons, d'autre part avec certaine nécessité de nous représenter sous des traits empruntés à ce monde visible une personne en laquelle toutes nos aspirations sont satisfaites. L'activité de l'imagination rend ainsi compte de la diversité des formes que la religion peut revêtir.

Or cette personnalité idéale n'est pas une pure fiction destinée à s'évanouir comme un rêve le jour où s'éveillerait l'esprit humain. Les éléments émotionnels de notre nature, tels que la réflexion nous les révèle, ne sont point le fondement d'imaginations passagères; ils sont au contraire les éléments les plus permanents et les plus sûrs. C'est sur eux que repose l'idée de la personnalité divine, et non point, comme on l'a cru trop longtemps, sur la recherche d'une prétendue cause première. La vraie religion est celle, selon que le Christ l'a enseigné, qui consiste dans l'amour parfait, dans l'amour

infini de Dieu, et, comme corollaire, dans l'amour des hommes.

Nous avons ainsi quelque ouverture sur le monde invisible, et ce fait, à son tour, réagit sur la conduite de la vie. S'il y a vraiment cette continuité, dont nous avons parlé, entre les deux mondes, nous devons croire à des sanctions dans le sens juridique du mot et ne nous engager que prudemment : nous faisons partie d'un ordre immense avec lequel il faut nous mettre en harmonie. « La vie n'est pas un jeu, et ce n'est pas chose facile que de bien vivre. » Par sanctions, nous entendons les conséquences que peut avoir dans le monde invisible une action accomplie dans le nôtre. La conscience morale juge cette action, et ce jugement est déjà ce qu'il doit être; mais il acquiert une importance bien plus grande et comme une sorte de solennité, si nous songeons à l'éternité pour laquelle il est prononcé. Sans même supposer l'immortalité individuelle, la pensée du monde invisible doit nous garder de mal faire. Rien ne s'oppose en effet à l'hypothèse d'intelligences supérieures, qui sont les témoins, sans être vues, de tout ce qui arrive dans l'un et l'autre monde. C'est assez pour donner aux jugements de notre conscience plus de délicatesse et de force. Il n'y a plus d'actions secrètes, et, au lieu de la célèbre formule kantienne : « Agis de telle sorte que la règle de ta conduite puisse être la règle de tout être raisonnable, » M. Hodgson propose celle-ci : « Agis de telle sorte que ton action, pour toutes ses parties et tous ses motifs, puisse être approuvée par des êtres d'une intelligence parfaite. » Cette maxime, sans doute, ne nous fera pas distinguer le bien du mal; mais elle donnera à cette distinction naturelle une plus grande valeur et nous y rendra plus attentifs. C'est une idée analogue à celle qui s'exprime par les mots chrétiens de la perpétuelle présence de Dieu.

Mais le monde invisible, comme le monde visible, est phénoménal. Ces intelligences supérieures, ou ce Dieu, qui l'habitent, sont non pas des entités, mais une volonté, mieux encore une action coéternelle avec l'ensemble des choses, dont nous trouvons, à un degré inférieur, comme le type dans l'humanité. Cette action est, en un sens, *créatrice*, si l'on entend par là qu'elle ordonne et relie toutes les parties du tout. Elle est à la fois nécessaire et libre; elle est juste aussi, comme peut l'être une action humaine.

Ce ne sont là, il est vrai, que des hypothèses, et un philosophe moniste trouvera que ce n'est pas une solution et préférera sa doctrine. Mais cette doctrine est fausse, d'après M. Hodgson, parce qu'elle réduit le monde à de trop étroites proportions, en le faisant dépendre tout entier du moi. Il n'y a pas de solution, parce que l'existence est pour nous l'objet d'une perception réfléchie, non d'une

perception directe, parce que le monde est infini et que nous en connaissons seulement une très-petite partie. La doctrine de Copernic doit s'appliquer à la philosophie d'une autre manière et meilleure que Kant ne l'a cru. Ce que la terre est au système solaire, ce que celui-ci est aux cieux étoilés, notre monde visible l'est au monde invisible. La fonction de la réflexion, elle aussi, se prête à une semblable analogie. L'astronome ne peut quitter la terre, et, bien que la terre ne soit pas le centre du monde, la position de l'observateur est pour lui une position *centrale;* il est pour lui-même, subjectivement, le centre du monde qu'il observe. Il en est de même, en philosophie, de la position occupée par la conscience de soi, par la réflexion. Elle est au centre de toutes choses pour elle-même; mais elle reconnaît que cette position est subjective, et elle découvre un monde auquel ne peuvent atteindre les télescopes de l'astronome.

En résumé, M. Hodgson, dans ce livre, adressé, comme il le dit quelque part, *ad clerum*, le plus profond, mais aussi le plus germanique des livres anglais, à notre connaissance, et tel qu'une analyse ne saurait peut-être le faire comprendre que très-imparfaitement, M. Hodgson s'est efforcé de montrer la nécessité où nous sommes de considérer la philosophie comme une branche distincte de la connaissance humaine. A ce prix seulement, nous pourrons systématiser tous les genres de connaissance et échapper à l'anarchie intellectuelle et morale. Pour cela, il a donné d'abord une théorie précise des rapports de la philosophie avec les autres sciences, et ensuite de l'objet de la philosophie elle-même, de sa méthode, de son contenu, de ses divisions et de leur enchaînement.

Le point du système auquel tout le reste se rapporte est le point central de toute connaissance, le fait phénoménal de la réflexion. C'est en conséquence de ce fait, qui devient son principe, que la philosophie existe et se distingue des sciences. L'histoire de la philosophie est l'histoire de l'apparition de ce fait dans le monde, de ses développements, de la netteté de plus en plus complète avec laquelle les philosophes l'ont observé et compris. La doctrine proposée par notre auteur se distingue de toutes les autres en ce que ce fait s'y trouve mis en une plus vive lumière que partout ailleurs.

Le monde dans son ensemble ne se compose que de phénomènes. Parmi eux apparaît le phénomène de la réflexion, qui, sous certaines lois, donne à tous les autres leur véritable sens en provoquant la distinction de l'aspect subjectif et de l'aspect objectif, de la connaissance et de l'existence. Par suite, le monde soi-disant extérieur se trouve posé en face de la conscience individuelle, qui, *pour elle*, le

crée en y pensant, mais qui peut aussi imaginer à l'infini des phénomènes semblables à ceux qu'elle a pour objets. Le grand mérite de M. Hodgson nous paraît être d'avoir combattu, avec plus de force que personne avant lui, la vieille doctrine péripatéticienne, séparatiste, d'après laquelle un monde d'objets tout faits est dès le principe livré aux prises d'une intelligence qui, sans qu'on puisse expliquer comment, le connaîtra, le pénétrera par degrés. Il y a beaucoup d'analogies entre la *philosophie de la réflexion* et le criticisme de Kant, dont notre auteur parle toujours avec le plus grand respect; il y a aussi de profondes différences; par exemple, il ne reste plus trace des noumènes, et le temps, l'espace ne sont plus des formes, mais bien des éléments mêmes de la pensée. De même, M. Hodgson fait grand cas des théories de Ferrier; mais il lui reproche d'avoir à tort confondu les aspects, les éléments et les conditions des phénomènes; il lui reproche surtout d'avoir soutenu que toute connaissance implique la connaissance de *soi-même*, en d'autres termes de n'avoir pas distingué, au-dessous de la conscience réfléchie et avant elle, la conscience simple, pour laquelle la séparation du sujet et de l'objet n'est pas encore faite. Cette remarque est peut-être la plus propre à faire entendre, si nous l'avons bien comprise, la doctrine de M. Hodgson : tout se réduit pour lui à un *devenir* de phénomènes, parmi lesquels, à un moment donné, apparaît et intervient la réflexion; de ce moment seulement date la distinction du moi et du non-moi, et l'un et l'autre bientôt se solidifient, si l'on peut ainsi parler, au point que les hommes ont naturellement cru voir des substances dans un monde purement phénoménal. Mais l'étude de la réflexion, de son œuvre reprise et suivie dès l'origine, quelques difficultés que l'emploi d'un langage fait pour un tout autre usage oppose à cette sorte de travail, montre bien qu'il n'y a pas de pareilles substances, ni matérielles ni immatérielles, mais seulement des phénomènes capables d'être ordonnés sous certaines lois. Nos émotions, d'autre part, nos sentiments moraux, des phénomènes aussi, nous portent à concevoir au bout de nos recherches un idéal phénoménal lui-même, très-propre cependant à réagir sur notre conduite, dont la liberté, au sens vrai du mot, est exclue pour laisser la place au plus rigoureux déterminisme. A ce point de vue, nous ne saurions mieux finir qu'en citant cette phrase tirée d'une espèce de post-scriptum au livre qui nous occupe : « Les scolastiques disent : *D'abord*, il y a un Être parfait, et, *alors*, nous pouvons l'aimer de tout notre cœur. Je renverse cet ordre; je dis : *D'abord*, nous sommes capables d'aimer de tout notre cœur; *donc*, l'objet de cet amour est Dieu. »

A. PENJON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Chauffard. La vie : *études et problèmes de biologie générale*. Paris, J.-B. Baillière et fils. In-8°, 1878.

Plut au Ciel, dit quelque part Leibniz, que les médecins philosophassent et que les philosophes médicinassent! M. Chauffard est, suivant le vœu de Leibniz, un médecin qui philosophe, ce dont nous avons d'autant plus de raison de nous applaudir qu'il nous apporte un secours précieux contre de communs adversaires. Partis de points différents, les uns de l'étude de la conscience, les autres de celle des organes, nous nous rencontrons dans l'affirmation fondamentale de quelque chose de premier, d'un, d'essentiellement actif qui préside à l'homme tout entier, qui est l'âme et la vie. Ce principe, que, nous autres psychologues de la vieille école, nous croyons fermement apercevoir dans la conscience, la physiologie de son côté y arrive indirectement en remontant, par une induction qui nous semble d'une irrésistible évidence, des phénomènes de la vie jusqu'à leur cause. C'est là ce que dit très-bien M. Chauffard dans une introduction du caractère le plus élevé où toute sa doctrine est résumée : « La philosophie et la physiologie se rencontrent dans l'autonomie de l'être vivant, son unité, et sa spontanéité, la finalité qui gouverne et établit toutes ses fonctions, son incessante activité génératrice ; tous ces grands faits de doctrine non-seulement ne sont pas démentis par les démonstrations physiologiques, mais reçoivent de ses démonstrations une rénovation inattendue. » Nul plus que nous n'est touché du bonheur de cette rencontre, car nous sommes persuadé, autant que jamais, que l'âme pure pensée, l'âme séparée de la vie, destituée de la puissance vitale, n'est qu'une vaine abstraction incapable de résister aux efforts des adversaires du spiritualisme.

L'ouvrage de M. Chauffard est composé d'un certain nombre d'articles qui ont paru, depuis quelques années, à diverses époques dans le *Correspondant*. Peut-être l'auteur eût-il mieux fait de ne pas se contenter de les juxtaposer, au lieu de les remanier, de les refondre sous une forme plus systématique, et de nous donner un livre véritablement nouveau et non une série de fragments composés pour une revue littéraire. Il aurait ainsi sans doute évité quelques répétitions et quelques longueurs; il aurait mis plus de précision dans son langage,

plus de rigueur et d'enchaînement dans la suite de ses idées; il aurait surtout évité certaines incohérences, que nous devrons signaler, à l'égard de quelques formules sur l'essence de l'âme et de la vie.

Notre nom est assez fréquemment cité dans le cours de l'ouvrage; nous y retrouvons deux articles publiés, dans le *Correspondant*, à plusieurs années de distance, sur la première et sur la seconde édition *du Principe vital et de l'Ame pensante*. M. Chauffard a toujours parlé de nous avec une bienveillance dont nous lui savons gré, mais non sans nous faire un certain nombre de critiques auxquelles nous sommes bien aise de répondre. Nous parlerons de lui en toute liberté, comme il a parlé de nous, en prenant pour exemple l'excellent ton de sa polémique.

Nous sommes tout d'abord étonné de la façon singulièrement dédaigneuse dont il traite et repousse l'animisme, qu'il rejette bien loin de lui comme une calomnieuse imputation et qu'il attribue aux autres comme la plus grave des erreurs. M. Chauffard ne soutient-il pas que l'âme, selon ses expressions, est la cause universelle de tout l'homme? qu'âme et vie sont choses identiques? Or n'est-ce pas là l'animisme? Il aime mieux se dire vitaliste, quoiqu'il n'ignore pas le vague de cette expression, qui s'applique à tous les systèmes, depuis le duodynanisme de Montpellier jusqu'à l'organicisme et aux propriétés vitales d'une partie de l'école de Paris, à tous ceux enfin qui admettent quelque chose de plus que le pur mécanisme dans l'explication des phénomènes de la vie. Si donc cette dénomination d'animisme peut donner lieu à quelques malentendus, à combien plus encore celle de vitalisme, bien autrement vague et étendue? Mais il semble craindre par-dessus tout de paraître avoir quelque chose de commun avec l'animisme de Stahl, quoique, au fond, sa doctrine soit la même. Certes nous n'avons pas nous-même tout approuvé dans Stahl; nous l'avons abandonné quand il fait présider l'âme, non pas en tant que simple puissance vitale, mais en tant qu'intelligente et raisonnable, à toutes les fonctions de la vie, quand il lui attribue, par exemple, comme marque de haute prévoyance et d'insigne sagesse, de faire monter le lait dans les mamelles au moment de la grossesse. Mais ce n'est pas là le principal grief de M. Chauffard contre Stahl et contre ceux qu'il soupçonne d'être ses partisans. Ce dont il l'accuse par-dessus tout, c'est d'avoir fait de l'âme un principe indépendant du corps, un simple agent moteur qui vient se superposer à la machine organique et en fait mouvoir tous les ressorts. Stahl, suivant lui, aurait mis l'âme en dehors du corps ou le corps en dehors de l'âme; il aurait ruiné l'idée de force et réduit l'organisme à un pur mécanisme. Voilà, à ce qu'il nous semble, une inexacte appréciation de l'animisme de Stahl. Nul plus que l'auteur du *De mecanismi et organismi diversitate* a fait la guerre au mécanisme et à ces mécaniciens, qui lui donnaient, disait-il énergiquement, des nausées. *Iratus mechanicis*, a dit Haller en parlant de Stahl. L'âme fabrique elle-même son corps; voilà un des points fondamentaux de la doctrine de Stahl, com-

ment M. Chauffard peut-il l'oublier jusqu'à l'accuser de mettre l'âme en dehors du corps ? Ayant fait le corps, l'abandonnerait-elle à lui-même, d'après Stahl ? Non, car elle veille à sa conservation, elle le répare, le restaure. Qui donc a foi plus que Stahl dans la *vis medicatrix?* Il y a là un singulier oubli ou quelque malentendu dont nous ne nous rendons pas bien compte.

En défendant Stahl, nous nous défendons un peu nous-même, puisque, d'après M. Chauffard, nous serions plus ou moins complice de son erreur. Il est vrai que sa bonne conscience l'oblige de reconnaître que, si nous en sommes demeuré à l'animisme, du moins nous avons fait quelque effort pour le rendre plus vivant. Cela n'est que justice ; partout en effet nous avons combattu, et même avec une certaine vivacité, la chimère d'une âme étrangère au corps qu'elle habite, réduite au rôle du pilote dans un vaisseau. Si nous ne résistions à la tentation de nous citer, nous rappellerions que nous nous sommes moqué de l'hypothèse de ces principes de vie venant du dehors, suspendus et flottant dans le vide avant de s'accrocher pour ainsi dire à des organes tout formés, on ne sait par qui ni comment. Mais en cela, n'en déplaise à M. Chauffard, nous avons cru suivre Stahl plutôt que le réformer ou le combattre.

Ce qui achèvera sans doute de convaincre le savant professeur qu'il se trompe en nous attribuant, pour une part quelconque, cette erreur prétendue, c'est le complet acquiescement que nous donnons à ce qu'il dit lui-même et à ce qu'il répète avec tant de force sur la pénétration mutuelle, au sein de la cellule vivante, de l'organisme et de la vie, sur l'imprégnation de l'âme et de la matière organisée, au risque peut-être d'émouvoir quelques spiritualistes trop ombrageux. Les organes, dit M. Chauffard, n'existent, ne se transforment, ne se renouvellent que par la vie : « Ils sont la vie, même se manifestant par une évolution sans repos. La vie c'est l'organisme évoluant, c'est l'être humain considéré dans son développement légitime. » Nul, comme on le voit, n'est plus éloigné, et nous l'en louons, de faire de la vie une entité séparée. Il est au contraire bien près, peut-être sans le savoir, de revenir à la formule si profonde, et bien autrement précise, d'Aristote : l'âme est la forme du corps.

Nous sommes en complet accord avec M. Chauffard quand nous arrivons aux chapitres sur l'idée de vie dans la physiologie contemporaine et sur les attributs essentiels de la vie opposés au mécanisme.

Là, avec beaucoup de savoir, de force, de raison et d'habileté de dialectique, il prend en main victorieusement, à ce qu'il nous semble, la cause, la défense des doctrines qui, suivant lui, sont fondamentales en physiologie et en médecine, à savoir que l'âme est la cause universelle, qu'âme et vie sont identiques, que la vie, avec l'unité, la spontanéité, la finalité qui la caractérisent, ne peut être une collection de phénomènes ni un simple produit de la causalité physique.

Tout en combattant un certain nombre de physiologistes contemporains, il ne néglige pas de faire déposer en sa faveur, malgré bien

des dissidences, les deux plus grands physiologistes de notre temps, Virchow en Allemagne et Claude Bernard en France. C'est bien à tort que les adversaires du vitalisme invoqueraient, selon lui, en leur faveur la physiologie cellulaire de Virchow. Quoi de plus opposé en effet à la causalité physique et au mécanisme que ces multitudes de cellules, toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, également vivantes et nous donnant chacune l'idée la plus complète de la pénétration de la vie et des organes jusqu'à leurs derniers éléments ? Il semble, au premier abord, moins facile de concilier avec l'unité ces innombrables légions de cellules dont se compose, suivant Virchow, l'être vivant. Sous peine d'anarchie, il leur faut une direction, un centre, un chef. Toutes ces cellules ne jouent pas le même rôle et ne sont pas au même rang. De même que dans la philosophie de Leibniz il y a des monades centrales et des monades centralisées, de même dans la physiologie de Virchow il y a une cellule primitive et des cellules secondes. De la cellule primitive sort par génération l'être tout entier ; elle seule constitue l'individu ; c'est en elle seule que l'unité réside. Toutes les autres, engendrées et vivifiées par elle, ne sont qu'une partie, une extension de cette première cellule engendrante qui les soutient et les régit tant que la vie dure.

Après Virchow, c'est Claude Bernard qui vient témoigner en faveur des principes du vitalisme. Il est vrai qu'il arrive un peu à notre grand physiologiste ce qui est arrivé à Hippocrate ; tout le monde, animistes, vitalistes, ou même positivistes et mécaniciens ne se font pas faute de l'interpréter à leur façon et de le tirer de leur côté, en opposant des textes à des textes. Cela tient à ce qu'il y a de flottant et d'indécis, quelquefois même de contradictoire, ne craignons pas de le dire, dans ses vues philosophiques sur la cause de la vie. Si les positivistes peuvent prendre avantage de tout ce qu'il dit du déterminisme des phénomènes de la vie, s'ils peuvent se prévaloir des passages où il affirme qu'ils doivent être expliqués par les seules lois de la physique et de la chimie, ceux du parti contraire peuvent le réclamer quand il s'élève à des vues d'un ordre supérieur et au-dessus de la causalité physique. M. Chauffard, comme c'est son droit, s'empare de ces vues, recueille certains aveux, tout en relevant avec respect, mais avec fermeté, quelques inconséquences philosophiques de l'illustre physiologiste.

Ce dont il le loue surtout, c'est d'avoir enseigné : « que la vie est une création, que ce qui est essentiellement du domaine de la vie, c'est l'idée directrice de l'évolution vitale, que dans tout germe vivant il y a une idée créatrice. » Il y a là sans doute une grande vérité, mais qui, selon M. Chauffard, demeure à moitié chemin et qui ne suffit pas à satisfaire un esprit vraiment philosophique. Cette idée directrice ne peut demeurer suspendue dans le vide : elle requiert impérieusement un sujet où elle réside, quelque âme, disons le mot, dont elle soit l'idée, sinon ce n'est qu'une abstraction. Il ne sert de rien à Claude Bernard d'associer, en d'autres passages, la loi à l'idée et de dire, par

exemple, que l'organisation est la conséquence d'une loi organogénique qui préexiste. Nous sommes toujours dans les abstractions, et la question n'est nullement éclaircie. « La loi, dit très-bien M. Chauffard, n'est et ne saurait être qu'un rapport. Pas plus que l'idée, la loi n'a de corps, c'est-à-dire une existence propre, virtuelle, indépendante. Il n'y a pas de loi organogénique préexistante et créant l'organisation. Ce langage est figuré, et c'est une illusion que de le donner pour un langage précis et rigoureusement scientifique. La loi et l'idée veulent être substantialisées pour gouverner quoi que ce soit; sans cela elles représentent des mots, au lieu des choses. »

Il est vrai que, sentant la nécessité de dépasser la notion d'idée ou de loi pour atteindre la cause véritable, Claude Bernard fait parfois appel à une force vitale créatrice de l'organisation et poursuivant son œuvre, à partir du germe, pendant toute la durée de l'être vivant. Mais que de scrupules, d'hésitations, de restrictions au sujet de cette force vitale, à laquelle il semble conduit comme malgré lui, quand il veut s'élever au-dessus des phénomènes pour remonter à leur cause! A peine ce mot lui a-t-il échappé qu'il voudrait, dirait-on, le retirer, tant il est obsédé par la crainte de ramener quelque cause occulte dans la science! « Le mot force dans les sciences expérimentales, s'empressera-t-il d'ajouter, pour ne citer qu'un exemple, n'est qu'une abstraction ou une forme de langage. On ne saisit pas les forces, on n'agit pas sur elles, il n'y a que les phénomènes qu'on puisse atteindre. » Où donc trouverons-nous cette puissance qui préside aux phénomènes de la vie et dont l'œuvre est si visible et si merveilleuse, à partir du germe jusqu'à la mort? Comment expliquer avec les seules lois de la physique et de la chimie l'être vivant tout entier? Je veux que le germe une fois donné, comme dit Leibniz, tout puisse s'expliquer physiquement et chimiquement mais le germe lui-même, qui me l'expliquera? Pourquoi de germes semblables sortira-t-il ceci et non cela, une mouche et non un éléphant? On peut bien mettre au défi tous les chimistes et tous les physiciens du monde d'en donner la raison, à moins de faire intervenir quelque puissance informante, idée directrice incarnée, âme ou force vitale, qu'on l'appelle comme on voudra. Quelle force invincible, pour tout esprit non prévenu, l'embryogénie n'apporte-t-elle pas au principe de finalité dans les êtres organisés! Ici encore, comme à propos de Stahl, M. Chauffard prend la défense de la force vitale, de l'expression même, et non pas seulement de la chose, quoiqu'il doive fort mal les traiter l'une et l'autre, comme bientôt nous le verrons.

Mais, quelles que soient les incertitudes de Claude Bernard sur le principe même de la vie, il le loue d'avoir néanmoins distingué, avec autant de force dans la pensée que d'élévation dans le langage, les lois propres à la physiologie dans leur principe d'avec les lois physico-chimiques et la cause même de la vie d'avec les conditions de son exercice, bien qu'il ne soit pas toujours facile de concilier cette distinction avec ce qu'il dit ailleurs du déterminisme des phénomènes. Le but

principal de M. Chauffard est d'établir solidement cette distinction contre tous ceux qui aujourd'hui la nient et s'efforcent de la faire disparaître de la science. Où trouver, dans tout le monde physique, l'unité, la spontanéité, la finalité, qui sont, comme, à notre avis, il le démontre par une foule de faits et d'arguments, les caractères propres, les caractères éclatants du principe de la vie ? Nous n'avons pas la prétention de le suivre dans cette remarquable discussion, ni de reprendre et de traiter le problème pour notre compte, comme M. Vacherot vient de le faire avec tant de force au profit de la solution vitaliste, dans la *Revue des Deux-Mondes*. Nous nous bornerons à faire connaître et à apprécier dans ses plus remarquables parties l'ouvrage de M. Chauffard.

Parmi les arguments qu'il donne en faveur de l'unité du principe de la vie, en réponse aux objections tirées de la divisibilité du principe vital dans les animaux inférieurs, objections qui déjà troublaient saint Augustin, je trouve une ingénieuse assimilation de ces faits de divisibilité apparente à des faits de génération par scissiparité ou gemmiparité. « La vie, dit-il, l'unité vivante, n'est point divisée dans une telle opération ; elle reste entière en chacun de ses segments et transforme aussitôt ce segment en organisme complet. » Nous ne savons jusqu'à quel point les naturalistes et les physiologistes s'accommoderont de cette explication [1]. Quant à la physiologie cellulaire nous avons déjà vu comment, grâce à la cellule primitive, elle se conciliait avec l'unité. De même que l'unité, la spontanéité est la marque souveraine de la vie. L'être vivant se distingue de tous les êtres du monde inorganique, non pas seulement à cause de son unité et de sa forme, mais parce qu'il est créé et créateur, sans cependant qu'il soit en dehors des lois générales du mouvement et qu'il n'ait rien à démêler avec les lois de la causalité physique. Mais là précisément est la grande difficulté. Comment concilier l'existence d'un être qui produit de lui-même des actions avec le grand principe de la conservation de la même quantité de mouvement dans l'univers ? Que devient la spontanéité de ce prétendu pouvoir créateur au sein de cette loi universelle et quelle place lui reste-t-il ? On voit que M. Chauffard, qui se pose à lui-même cette objection, ne recule pas devant les grands problèmes. Il s'efforce de concilier ces deux termes, en apparence contradictoires, en faisant la part, dans les êtres organisés, de la spontanéité vivante et du mouvement mécanique. Tout être vivant est constitué par deux sortes de causes intimement unies, la cause vivante et les causes ou la causalité physique, de telle sorte cependant que c'est la causalité vivante qui domine la causalité physique, qui la subordonne, qui l'accommode à sa forme et à sa fin, sans toutefois aller à l'encontre de ses lois. Au sein de l'organisme même la physique et la chimie demeurent ce qu'elles sont dans la matière inorganique. Mais M. Chauffard distingue profondément, en s'ap-

1. Voir les objections de M. Dastre dans son savant article du numéro du 1er octobre, *Revue philosophique*, tome VI.

puyant sur l'autorité même de Claude Bernard, la vie elle-même et les conditions de la manifestation de la vie. Le mouvement avec ses lois, la physique, la chimie, sont les conditions nécessaires de cette manifestation, tout comme la chaleur, l'humidité, la lumière sont les conditions du développement de la graine. Quant à la vie elle-même, elle leur est supérieure, elle les domine, elle les contraint à tourner, à revenir sur elles-mêmes, à s'enfermer dans un certain cercle, sans en sortir, en vue d'un but déterminé, c'est-à-dire en vue de la formation, de l'achèvement et du maintien de telle ou telle forme, de tel ou tel être vivant et de nul autre au monde. S'il est vrai que la vie ne se manifeste que par la matière et par le mouvement, il n'est pas vrai que la matière et le mouvement soient aptes à engendrer la vie. Quoique la vie ne puisse s'en passer, elle est d'un autre ordre. « Vivre, dit bien M. Chauffard, c'est sentir, c'est se nourrir ou engendrer, c'est se mouvoir, c'est enfin vouloir. Rien de tout cela ne relève du mouvement ; c'est l'œuvre de la seule cause vivante. »

Depuis le végétal jusqu'à l'animal supérieur, partout il nous montre, en traits vifs et saisissants, cette spontanéité qui va toujours en croissant jusqu'à ce qu'elle atteigne dans l'homme son dernier degré, la liberté, en opposition profonde au déterminisme et au mécanisme des lois de la physique. On ne peut mieux que lui, à ce qu'il nous semble, dans des pages qui sont les meilleures du livre, opposer ces deux mondes, l'un où, comme il le dit, rien ne se crée, l'autre où la création est incessante.

La finalité, inhérente à la spontanéité même, et qui est sa raison d'être, pénètre avec la cause vivante jusqu'aux dernières parties de l'organisme. Pas de cellule qui ne porte en elle sa finalité ; chaque cellule ne se développant qu'en vue d'un certain but qu'elle doit atteindre et auquel concourent avec elle toutes les autres cellules dans chaque être doué de vie. Les actions réflexes elles-mêmes, dont on a tant abusé, sont quelque chose de plus qu'un simple mécanisme ; elles ont un but de conservation qui empêche de ne voir en elles qu'une pure transformation du mouvement. Ce sont, a dit M. Vulpian lui-même, des mouvements défensifs. Elles portent donc aussi, comme toutes les actions de l'être vivant, la marque de la finalité. D'ailleurs que se passe-t-il quand le simple mouvement est en jeu, d'après les seules lois de la mécanique ? Il y a une exacte proportion entre l'action et la réaction ; c'est le fondement même de la mécanique. Or de combien ne s'en faut-il pas qu'entre l'impression extérieure et l'impression sensible les choses se passent de cette façon ? Un signe, un mot, une chiquenaude, peut nous faire bondir et troubler profondément tout notre organisme ; donc ici la réaction n'est nullement en proportion de l'action. Voici encore une autre différence, non moins profonde, entre la force mécanique et la force vitale. La première agit toujours, elle est constamment et tout entière en exercice, sans jamais se lasser ; la puissance vitale au contraire ne se manifeste pas tout entière à la fois. Si elle est tout entière en exer-

cice dans l'être à son complet état de développement, il n'en est pas de même dans le germe où elle est en voie de formation et partiellement à l'état latent, à côté de forces déjà agissantes. Enfin la fatigue est le propre des forces spontanées de l'être vivant; elles ont besoin de repos; au bout d'un certain temps, elles s'épuisent et s'éteignent. Voilà bien des oppositions profondes d'où M. Chauffard nous semble légitimement conclure que la vie est toute autre chose qu'un simple prolongement du mouvement physique ou une transformation des forces universelles de la matière.

En faveur de cette même démonstration d'une idée directrice et finale incarnée dans le germe, il ne tire pas moins bon parti des phénomènes d'hérédité. Comment, en effet, expliquer par des causes purement physiques ou chimiques un si grand nombre de faits d'hérédité, d'atavisme physiologique, pathologique ou moral? D'où découlera et comment se transmettra cette imprégnation d'une qualité ou d'un vice, s'il n'y a pas un principe de vie déjà diversement affecté au sein du germe lui-même? Enfin il défend non moins heureusement, à notre avis, contre M. Littré, l'existence d'une finalité conservatrice dans l'être organisé ou d'une force médicatrice en vertu de laquelle il tend toujours à se conserver et, pour ainsi dire, à réparer lui-même ses brèches. Selon M. Littré, certains physiologistes ou médecins n'ont voulu voir qu'un côté de la question et ont fait preuve d'une singulière préoccupation d'esprit pour ne pas apercevoir à côté de la nature bienfaisante une nature malfaisante, c'est-à-dire pour voir autre chose dans l'organisme que des propriétés en action. M. Chauffard ne mérite pas ce reproche; il a vu parfaitement les deux côtés de la question; il a vu la nature malfaisante tout comme la nature bienfaisante, mais il explique comment l'une et l'autre se tiennent nécessairement et confirment également, au lieu de la détruire, la finalité conservatrice. Il discute et réduit à leur juste valeur les faits allégués, les diverses objections, et particulièrement celle de l'absorption d'un poison ou d'un venin mortel que la nature se hâte de pomper, au lieu de le rejeter, comme elle le ferait, à ce qu'il semble, si elle était douée de la vertu conservatrice qu'on lui suppose. Sans doute l'absorption en ce cas devient funeste; mais à quoi s'en prendre? L'absorption en elle-même n'en est-elle pas moins la fonction conservatrice de l'organisme? Le mal ne vient donc pas d'une nature malfaisante, mais des conditions extérieures au milieu desquelles l'être vivant a été fatalement placé. Il n'y a pas plus de raison d'accuser l'absorption d'accueillir, au lieu de le rejeter, un venin funeste, que d'accuser nos tissus de ce que la chute d'un corps les écrase ou qu'un glaive les traverse. Il n'y a là qu'une nature troublée, arrêtée dans son développement par des conditions hostiles, mais non pas une nature malfaisante. Ainsi, pour combattre un excès, M. Chauffard ne donne pas dans un autre. Il convient qu'il n'est pas non plus exact d'imaginer une nature bienfaisante agissant intentionnellement pour écarter le mal; ce sont là deux termes égale-

ment impropres. La vérité est qu'il y a dans l'être vivant une nature qui va à ses fins, d'une manière aveugle et fatale, conformément à ses lois et au but qu'elle doit atteindre.

J'ai dû me borner à indiquer quelques-unes de ces questions ; j'ai dû même en passer tout à fait sous silence un certain nombre d'autres où il faudrait un physiologiste pour aller plus avant et pour discuter les faits, les expériences et les raisonnements. Je m'arrêterai davantage à une dernière question qui touche plus spécialement au domaine de la psychologie et de la philosophie. Il s'agit en effet de savoir quelle est l'essence de l'âme.

Après avoir défendu en diverses rencontres, dans ce même ouvrage, comme nous avons eu soin de le faire remarquer, la notion de force vitale contre tout ce qui lui semblait la diminuer, l'obscurcir, la changer en abstraction, soit dans les doctrines de Stahl, soit dans celles de Claude Bernard, M. Chauffard, en passant d'un chapitre à l'autre, change tout à coup, à notre grand étonnement, de doctrine et de langage. Dans notre première édition *du Principe vital et de l'Ame pensante*, comme dans la seconde, nous avions dit avec les plus grands philosophes spiritualistes anciens et modernes, avec Platon, Aristote, Leibniz, Maine de Biran, que l'âme est une force, que comme toute force elle a pour manifestation l'effort et le mouvement ; nous n'avions pas hésité à faire de l'énergie motrice non pas une simple faculté, comme quelques psychologues, mais l'essence même de l'âme. Cette définition, qui seule s'applique à toutes les âmes de la nature, qui seule nous semblait permettre d'unir dans l'âme humaine la pensée et la vie, n'éveillait alors aucun scrupule dans l'esprit de M. Chauffard ; non-seulement il ne la critiquait pas, mais il l'approuvait. On dira peut-être que, dans un intervalle de plusieurs années, il a bien pu changer de sentiment et apercevoir des inconvénients, des erreurs graves, là même où d'abord il n'avait rien vu de pareil. Mais au moins aurait-il dû éviter de se mettre en désaccord avec lui-même dans les divers articles du chapitre d'un même ouvrage. Quel est donc ce monstre que tout à coup il a cru découvrir, là où d'abord il n'avait rien vu que d'innocent et même de favorable à ses propres doctrines ?

Après nous avoir fait l'honneur de longuement nous citer, il résume ainsi notre doctrine : « L'âme est une force motrice en action continue contre les organes ; cette force s'attache à la matière organique, lui imprime des mouvements, une direction particulière qui détermine la vie. L'énergie motrice de l'âme fait la vie. » Voilà bien notre pensée, et voilà ce que l'auteur croit devoir combattre, non moins vivement que le mécanisme lui-même, comme une opinion presque aussi dangereuse et aboutissant à des conséquences semblables. Cependant il ne va pas jusqu'à prétendre que cette notion de l'âme et de la vie soit absolument erronée ; il veut même bien reconnaître — nous citons ses expressions — qu'elle répond à une certaine réalité, puisqu'elle attribue à l'âme et à la vie ce caractère d'activité continue sans laquelle elles cesseraient

d'exister. Mais cette part de vérité est recouverte, suivant lui, d'une couche d'erreur qui l'altère, parce que nous avons mal défini cette activité, et parce que nous avons méconnu l'activité qui est le propre de l'âme et de la vie. Il faut que cette couche d'erreur soit bien épaisse, puisque nous n'aurions rien moins qu'absorbé, sans nous en douter, l'âme et la vie au sein des forces physiques et chimiques.

Il rappelle toutes les oppositions, qu'il a déjà signalées, entre les êtres vivants et le monde physique, entre la cause vivante et la cause physique, pour en conclure la condamnation de toute doctrine enseignant que l'âme est une force, que l'âme a une énergie motrice qui constitue la vie et met en mouvemennt toutes les fonctions organiques. Si aujourd'hui nous l'en croyons, il n'y aurait pas de notion plus étrangère à la vie et à l'âme que celle de force ou d'énergie motrice. La force, selon notre honorable adversaire, dans les sciences physiques, c'est le mouvement, et rien de plus, auquel tout se ramène par simple transformation. Si l'âme est une force, comme nous le disons, elle n'est donc aussi que mouvement, elle perd son individualité, elle s'absorbe dans la causalité universelle.

La force n'est-elle en effet que le mouvement ? comme le dit M. Chauffard, et sommes-nous conduits à toutes ces redoutables conséquences que les plus profonds philosophes spiritualistes, que Platon avec son αὐτὸ ἑαυτο κινοῦν, pas plus que Leibniz avec sa monade centrale, avec sa célèbre formule de l'âme : *Vis sui motrix, vis sui conscia*, ou Maine de Biran avec sa définition du sens intime par le sentiment immanent de l'effort, n'avaient soupçonnées ? Comment M. Chauffard, dans cette réaction si inattendue contre la notion de force appliquée à l'âme et à la vie, ne s'aperçoit-il pas qu'il confond deux choses bien différentes, à savoir la cause et l'effet ? La force n'est pas, comme il le dit, le mouvement, mais la cause du mouvement, ce qui n'est pas la même chose. Si la force n'était que le mouvement lui-même, l'âme identifiée avec la force ne serait pas en effet autre chose que du mouvement, et elle se confondrait avec le mouvement universel, avec la causalité physique. Mais une force, tout en ayant le mouvement pour attribut essentiel, peut avoir en outre des attributs particuliers qui la distinguent d'autres forces de la nature et qui ne permettent pas de la confondre avec la pure causalité physique. Si toute force produit du mouvement, si toute force est motrice, sinon elle ne serait pas une force, ce n'est pas à dire qu'elle ne produise pas du mouvement dans des conditions déterminées et pour un certain but, ni qu'elle ne possède pas certains attributs propres, comme, par exemple, la spontanéité et la conscience. De ce qu'elle est *vis motrix*, il ne suit pas qu'elle ne soit pas *vis sui motrix, vis sui conscia, vis sui compos*. M. Chauffard veut bien nous accorder que le mouvement entre comme condition nécessaire dans tous les actes vitaux, ce qui est singulièrement en faveur, à ce qu'il semble, de ceux qui placent la cause de la vie dans l'énergie motrice de l'âme ; mais le mouvement n'en est, suivant lui, que la condition nécessaire : il n'est

que le support inférieur des fonctions vivantes. Le mouvement fournit la condition générale de toute existence vivante, « mais la vie comme cause est distincte du mouvement. »

Disons-nous donc autre chose, et ne faisons-nous pas l'âme ou la vie, avec l'énergie motrice, qui est son essence, profondément distincte du mouvement qu'elle produit? L'âme meut sans doute, elle meut le corps, elle agit sans cesse sur toutes nos fonctions, sur tous nos organes; sans cesse elle est tendue, pour ainsi dire, sans cesse elle fait effort; il n'y a pas de pensée si déliée, de sentiment si léger qui ne soit accompagné de quelque mouvement dans les organes. Mais l'âme ne meut que d'une certaine façon et non comme la boule qui en pousse une autre, elle meut avec des conditions et avec des attributs qui lui sont propres. Le mouvement qu'elle produit, elle le produit spontanément ou même volontairement, et non pas mécaniquement; elle en a conscience, elle en est maîtresse. Cela ne suffit-il pas pour assurer son individualité et pour empêcher qu'elle se confonde avec les autres forces de l'univers, bien qu'elle produise, comme elles, du mouvement, et bien que l'énergie motrice soit leur essence commune?

Si l'on en croit M. Chauffard, qui nous paraît en général moins bon psychologue que physiologiste, cette notion de l'âme ne serait qu'une pure hypothèse, une fiction de notre imagination, tandis qu'elle se fonde au contraire sur le témoignage le plus clair, le plus certain de la conscience. Que nous méditions, que nous sentions, de même que lorsque nous voulons et agissons, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes autrement que comme cause ou comme force toujours agissante. Il faudrait que notre savant contradicteur fût en mesure de prouver la fausseté de ce témoignage, non pas seulement contre nous-même, mais contre Maine de Biran et contre bien d'autres psychologues qui ont affirmé que la conscience de l'effort est immanente ou que la perception de la résistance, comme dit Herbert Spencer, entre dans tout témoignage du sens intime, aussi bien quand je cherche la solution d'un problème que quand je lève mon bras.

Mais, après avoir montré par où pèche une critique qui, en même temps que nous, atteindrait toute l'école spiritualiste, après avoir mis en lumière la confusion sur laquelle elle se fonde, voyons ce que l'auteur prétend lui-même substituer à cette énergie motrice qui lui paraît si pleine d'inconvénients et de dangers et quelle est la découverte ou l'heureuse rectification qui doit tout éclaircir et tout sauver. La puissance génératrice, et non l'énergie motrice, voilà, selon M. Chauffard, la seule vraie définition de l'âme. « L'âme est, dit-il, une puissance génératrice en travail immanent, la vie une génération continue; toute la philosophie de l'âme et de la vie est dans ces mots. » Claude Bernard a dit : La vie est une création; tel est le texte que M. Chauffard commente à sa façon et dont il nous semble étendre outre mesure la véritable signification. Quelque ingénieux ou subtils que soient les raisonnements par lesquels il cherche à prouver que l'infinie variété des

conditions organiques se ramène à la génération, il ne réussit pas à nous persuader qu'il n'y ait pas nombre de mouvements, comme ceux du bras ou de la jambe, pour n'en pas citer d'autres, qui n'ont qu'un rapport imaginaire avec la puissance génératrice.

Mais nos doutes sur la valeur de sa formule augmentent encore bien davantage, quand il prétend l'appliquer, dupe d'une fausse analogie, à la pensée elle-même. La pensée, dit-il, est une génération véritable comparable à toutes les générations fonctionnelles de l'organisme. A l'aide de combien d'ambiguïtés et d'équivoques n'essaye-t-il pas de justifier cette comparaison dans des pages qui ne sont pas exemptes de quelque enflure, et où il fait intervenir ensemble les idées universelles de la raison, le vrai, le beau, le bien, les souffrances et les joies intellectuelles, les aspirations vers l'infini, les progrès du genre humain, l'immortalité de l'âme ?

Pour redescendre de ces hauteurs et prendre cette puissance génératrice en un sens purement physiologique et dans ce qu'elle a de réel, ne rentre-t-elle pas elle-même, quelque extension qu'on veuille lui donner, dans l'énergie motrice? n'est-elle pas un cas ou un mode déterminé de cette énergie ? Le mouvement ne se rapporte-t-il pas à la génération ? Étant une puissance, n'est-elle pas aussi d'ailleurs une force et une énergie ? M. Chauffard s'éloigne donc de nous beaucoup moins qu'il le pense ; il n'évite aucun des prétendus inconvénients qu'il reproche à la définition que nous avons empruntée à l'histoire de la philosophie et à l'observation psychologique, tandis qu'il encourt lui-même celui d'en donner une qui, comme on le dit en logique, ne convient pas à tout le défini et laisse en dehors un certain nombre d'actions et de mouvements, pour ne pas parler des pensées, qu'il ne paraît guère possible de ramener à la puissance génératrice. S'il est des esprits qui, à l'exemple de M. Chauffard, s'inquiètent, au point de vue de la spiritualité de l'âme, fort à tort suivant nous, de cette attribution de l'énergie motrice, nous doutons fort que la puissance génératrice mise à sa place soit bien propre à les rassurer.

Dans tout le cours de son ouvrage, l'auteur fait des appels un peu trop répétés à la tradition, que nous ne méprisons certainement pas, quoiqu'à vrai dire elle ne vaille pas un seul bon argument. La médecine traditionnelle, les vérités traditionnelles, l'unité traditionnelle de la vie, la spontanéité traditionnelle, sont des expressions qui reviennent sans cesse sous sa plume. Il a même tout un chapitre consacré aux vérités traditionnelles. Quant à nous, il nous importe beaucoup plus de savoir si l'unité, la spontanéité, la finalité de la vie sont chose vraie que de savoir si elles sont traditionnelles ou non ; nous aimons mieux ses arguments que ses appels beaucoup moins scientifiques aux anciennes traditions et aux doctrines consacrées par Hippocrate ou par Galien. Mais, puisque M. Chauffard a un si grand respect pour la tradition, peut-être eût-il bien fait de ne pas s'en écarter en ce point, par l'innovation de valeur fort suspecte que nous venons de signaler. Malgré ces criti-

ques, qui sont de notre part une défense plutôt qu'une attaque, nous rendons hommage au talent, à la science, à l'habileté dialectique, à l'élévation des vues et des doctrines de M. Chauffard. Une si forte et vive réfutation du mécanisme est bien faite pour nous plaire, et nous devons nous féliciter de trouver parmi les médecins et les physiologistes, à l'avant-garde, pour ainsi dire, du vrai spiritualisme et pour la défense des doctrines qui nous sont communes, un auxiliaire si convaincu et si habile.

FRANCISQUE BOUILLIER,
de l'Institut.

E. Caro. — LE PESSIMISME AU XIXe SIÈCLE. LEOPARDI. SCHOPENHAUER. HARTMANN. — 1 vol. in-18°, 298 p. Paris, 1878. Hachette et Cie.

La *Revue philosophique* a consacré aux représentants les plus originaux du pessimisme des études étendues, approfondies, dont nos lecteurs ont apprécié toute la valeur. Nous n'avons pas à y revenir. Si nous présentons aujourd'hui cette courte analyse d'un ouvrage purement historique et critique, c'est d'abord parce que le nom de l'auteur est à lui seul une autorité, c'est surtout parce que le livre a toute la valeur d'un travail original.

Nous devons reconnaître franchement, dans l'ouvrage qui nous occupe, un vrai défaut. Il est écrit dans une langue exquise, d'un style transparent jusqu'à la limpidité, fin jusqu'à la délicatesse et brillant jusqu'à l'éclat. C'est là sans doute un tort grave et qui nuira fort au moins auprès de ceux qui estiment qu'un écrivain ne saurait être un philosophe et que le mérite de la forme est nécessairement une marque de faiblesse ou d'indigence dans la pensée. Pour nous, nous oserons confesser que nous n'en jugeons pas tout à fait de la sorte. Nous regrettons sincèrement que la tradition de Descartes, de Condillac et de Voltaire ait été si généralement abandonnée et que la pauvre langue française, si rudement menée par bien des contemporains, ne soit plus comprise, écrite et respectée comme elle le fut par deux grands Allemands, Leibniz et Frédéric II. Toutefois, nous convenons sans amertume, mais avec mélancolie, qu'il est sage de regarder couler les fleuves en se croisant les bras et de ne pas chercher à les faire remonter vers leurs sources. Nous tâcherons donc de faire oublier le talent d'écrivain de M. Caro, en indiquant brièvement les vues nouvelles qu'il nous apporte sur une doctrine singulière qui est en train de faire son tour d'Europe.

Les philosophies vivent moins par la savante architecture des systèmes qu'elles construisent que par la profondeur de la poésie qu'elles savent inspirer. *Werther* a plus fait que l'*Ethique* pour le succès du panthéisme. Supposez que le temps eût respecté les ouvrages d'Epicure en détruisant le poème de Lucrèce, il est sûr que l'épicurisme n'y aurait pas beaucoup gagné. Le pessimisme, d'ailleurs, a moins d'impor-

tance par la nouveauté de ses formules métaphysiques que par la fascination qu'il exerce sur les esprits et par le sombre enthousiasme qu'il allume dans les âmes. C'est sans doute pour ces raisons que le livre de M. Caro commence par une étude sur Leopardi. Mais ne peut-on pas craindre qu'il n'y ait ici une illusion, ou, si l'on veut, une pure fantaisie d'artiste? Que Leopardi ait senti toutes les tristesses aussi bien que toutes les fiertés, chacun le sait; mais il y a loin encore de la tristesse au pessimisme. Moins que personne assurément, M. Caro pouvait tomber dans une méprise de ce genre. Son livre, en effet, est avant tout un travail de psychologie ou, si l'on veut, de pathologie morale. Il vaut surtout par des analyses dont la justesse ne sera pas dépassée, par l'art des distinctions et des oppositions qu'un critique appelait un jour les instruments de précision de l'esprit. On peut donc en demeurer pleinement convaincu, Leopardi n'est pas seulement un misanthrope, une âme inquiète et désolée, c'est un pessimiste; il n'a pas dit seulement : Le mal est dans le monde, ou même : Le monde renferme plus de mal que de bien ; il a repris pour son compte le mot de Çakia-Mouni, qui reste encore depuis tant de siècles la formule exacte du système : Le mal, c'est l'existence. Voilà comment il se fait que la théorie de l'*infelicità* est vraiment une philosophie et que la meilleure méthode pour juger le poète est de le suivre pas à pas, tandis qu'il parcourt les trois stades de l'illusion, rendus depuis si célèbres par M. de Hartmann. Mais il faut en convenir aussi; en donnant à Leopardi une place aussi grande, M. Caro n'a pas fait seulement un acte de justice; il a cédé à une vraie séduction dont la force et le caractère se laissent aisément saisir dans ces lignes :

« D'instinct et sans rien approfondir, il a tout deviné dans cette philosophie du désespoir; sans aucun appareil scientifique, il est bien peu d'arguments qui échappent à sa douloureuse clairvoyance. Il est à la fois le prophète et le poète de cette philosophie; il en est le *vates*, dans le sens antique et mystérieux du mot; il l'est avec une sincérité et une profondeur que n'égalent pas les plus célèbres représentants du pessimisme. Enfin, ce qui est bien quelque chose, il a vécu, il a souffert, il est mort en conformité parfaite avec sa triste doctrine, en contraste évident avec le désespoir tout théorique de ces philosophes qui ont su gouverner si bien leur vie et administrer à la fois le temporel et le spirituel du bonheur humain, leurs rentes et leur gloire [1]. »

Il serait maintenant bien curieux de rechercher avec l'auteur l'origine du pessimisme contemporain, soit en Allemagne, soit en France, de trouver la signification précise de ce livre étrange, les *Dialogues philosophiques*, qui fit tant de bruit il y a deux ans. Mais nous devons nous hâter d'arriver à ce qui forme la partie essentielle de l'ouvrage que nous étudions, la doctrine de Schopenhauer et celle de Hartmann.

« J'estime, dit M. Caro, que les arguments du pessimisme, débar-

1. P. 77.

rassés de l'armure formidable qui les recouvre et de la masse d'accessoires inutiles qu'ils traînent à leur suite, peuvent se réduire à trois : une théorie psychologique de la volonté ; la conception d'une puissance rusée qui enveloppe tout être vivant, spécialement l'homme, d'illusions contraires à son bonheur ; enfin le bilan de la vie, qui se liquide par un déficit énorme de plaisir et par une véritable banqueroute de la nature. Les deux premiers arguments appartiennent en propre à Schopenhauer ; le troisième a été développé par M. de Hartmann [1]. »

Il fallait bien, pour être complet, suivre dans tous ses détails le développement de ces trois arguments, qui remplit dans les œuvres de Schopenhauer et de M. de Hartmann des centaines de pages. C'était un travail assurément fort ingrat, car il s'agissait surtout de reproduire en l'abrégeant la pensée d'autrui. Il faut lire l'ouvrage même pour voir avec quelle aisance l'écrivain surmonte de pareilles difficultés, dissimule la monotonie des longues énumérations et fait accepter du public le plus délicat « les excentricités et les énormités d'une science à la fois technique et rabelaisienne que n'arrête aucun scrupule ». La conclusion de cette longue série d'observations physiologiques et d'arguments métaphysiques, c'est que le but de l'évolution, le terme du progrès, c'est le néant.

Arrivée à ce terme, la spéculation s'arrête : c'est maintenant à la pratique de prendre la parole et de poser ses conclusions. Les âmes grossières iront naturellement au suicide, à moins qu'elles ne descendent encore plus bas, jusqu'aux mutilations monstrueuses des *skopsy*, ou bien jusqu'à un système de compensations qui ne sont pas autre chose que des dérèglements sans nom. Sans doute, avec des esprits supérieurs comme Schopenhauer et M. de Hartmann, il ne peut être question de pareilles misères. Toutefois la logique a des nécessités inéluctables. Schopenhauer, lui aussi, conclut au suicide, mais à un suicide purement moral, qui se propose pour but la destruction de la *volonté* et pour moyen un ascétisme étrange renouvelé du bouddhisme. Le bouddhisme en Allemagne en plein XIXe siècle ! il semblait qu'une aussi surprenante prétention dût avoir épuisé la puissance inventive des métaphysiciens du pessimisme : M. de Hartmann a su trouver quelque chose de plus extraordinaire encore. Le mérite principal de M. Caro est peut-être d'avoir dégagé, pour la mettre en pleine lumière, cette étrange conception du suicide cosmique, c'est-à-dire d'une destruction radicale et volontaire qui doit anéantir le monde tout entier. A vrai dire, il n'est pas aisé d'entendre comment peut s'accomplir cet acte désespéré de la nature. Pourtant trois conditions suffisent : la première, c'est qu'il arrive un jour où l'humanité concentre dans son sein une telle masse d'intelligence et de volonté cosmique, que la somme d'intelligence et de volonté répartie dans le reste du monde paraisse insignifiante en comparaison ; la seconde, c'est que la

1. P. 118.

conscience de l'humanité soit pénétrée profondément de la folie du vouloir, qu'elle en vienne au point d'être possédée par un désir absolu du repos, qu'elle ait si bien démêlé la vanité absolue de tous les motifs qui attachaient jusqu'ici l'homme à l'existence que l'aspiration au néant devienne sans aucun effort l'unique et le dernier motif de sa conduite ; la troisième enfin, c'est que tous les peuples de la terre communiquent assez facilement entre eux pour qu'il soit possible qu'au même moment sur tous les points où il se trouve un homme, une résolution commune puisse être prise. Grâce au progrès, ces trois conditions finiront par être remplies, et la délivrance s'accomplira par l'anéantissement universel. Alors le pessimisme aura prouvé sa thèse. Il est vrai qu'il ne restera personne pour en être convaincu.

Devant cette gigantesque, cette étourdissante conception, M. Caro s'arrête un moment, découragé. Je suppose qu'alors il a lu, pour se remettre, cette page célèbre de M. de Hartmann :

« Dans notre ménage, ma femme bien-aimée, la compagne intelligente de mes poursuites idéales, représente l'élément pessimiste. Tandis que je défends la cause de l'optimisme évolutionniste, elle se déclare sceptique au progrès. A nos pieds joue avec un chien, son fidèle ami, un bel et florissant enfant, qui s'essaye à combiner les verbes et les substantifs. Il s'est déjà élevé à la conscience que Fichte prête à son moi, mais ne parle encore de ce moi, comme Fichte le fait souvent lui-même, qu'à la troisième personne. Mes parents et ceux de ma femme, ainsi qu'un cercle d'amis choisis, partagent et animent nos entretiens et nos plaisirs ; et un ami philosophe disait dernièrement de nous : « Si l'on veut voir encore une fois des visages satisfaits et « joyeux, il faut aller chez les pessimistes. »

M. Caro connaît la France. Il sait qu'elle n'est pas encore assez philosophe pour ne pas craindre d'être dupe. Il conclut donc tranquillement en reprenant sur le pessimisme la conclusion de Candide sur l'optimisme : « Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin. »

Il serait dur de conclure ainsi sur une épigramme. Ce qui est vrai et ce que M. Caro démontre avec éloquence, c'est qu'à mesure que le positivisme s'étend, à mesure que sa froide critique poursuit sa course impitoyable les âmes se désenchantent de l'idéal qu'elles redoutent comme une illusion. Que reste-t-il alors, sinon la seule vie réelle, la vie présente ? Mais cette vie est bien misérable pour satisfaire à la soif d'infini que l'humanité sent toujours se rallumer à l'heure même où l'on se flatte de l'avoir éteinte. Sur ce point, certes, le pessimisme a raison. Mais il oublie, chose singulière dans le pays de Kant, que l'existence n'a pas seulement une valeur relative, elle comporte aussi une valeur absolue. En ce sens, il est vrai de dire « que l'excédant de souffrances, s'il existe, est un titre pour l'homme. La vie, même malheureuse, vaut la peine d'être vécue, et la souffrance vaut mieux que le néant ; elle crée la moralité et garantit un droit. »

T.-V. CHARPENTIER.

Benno Erdmann. — IMMANUEL KANT'S PROLEGOMENA ZU EINER JEDEN KUNFTIGEN METAPHYSIK. (Nouvelle édition précédée d'un commentaire historique, CXIV-155 p.) Leipzig, 1878.

Cette nouvelle édition des *Prolégomènes* de Kant révèle la main d'un éditeur amoureux de sa tâche. Le format est élégant, l'impression très-soignée, coquette même (à nous faire rougir de nos *Ladrange*); le texte a été révisé sur l'édition originale de 1783, comparé à celui qu'ont donné Rosenkranz et Hartenstein, corrigé de manière à concilier le respect scrupuleux de la pensée de l'auteur avec les exigences du lecteur moderne, qui est bien aise qu'une orthographe vieillie ou le goût immodéré de Kant pour les signes de ponctuation ne lui cachent pas les idées ; une note supplémentaire discute les principes qui ont présidé à ces corrections, une table en donne la liste complète ; la pagination de l'édition primitive est reproduite à la marge, celle des autres éditions est donnée par un tableau comparatif. Bref, Kant obtient tous les honneurs qui sont dus à un classique.

Et cependant là n'est pas l'intérêt de cette publication. Il est dans le commentaire historique placé en tête du volume et dans les conclusions de ce commentaire, que l'édition elle-même est chargée de figurer aux yeux. M. Benno Erdmann, dont le nom est bien connu de nos lecteurs de la *Revue*, a cru s'apercevoir que les *Prolégomènes* ont été composés en deux fois et sont formés de deux parties d'inspiration et de tendance différentes. Il a voulu suivre jusqu'au bout les deux courants d'idées que Kant avait confondus ensuite à dessein, et il a été amené ainsi à étudier de très-près les *Prolégomènes* tant en eux-mêmes que dans leurs rapports avec la 1re édition de la *Critique de la raison pure*. Il expose aujourd'hui ses recherches dans une introduction presque aussi étendue que l'ouvrage de Kant. On le remarque, parce qu'il s'en excuse. D'ailleurs l'art sévère de la composition, l'élégante précision du style, l'intérêt des questions agitées, l'érudition judicieuse de l'auteur, toutes ces qualités font de ce commentaire un travail remarquable et déjà remarqué en Allemagne [1]. Nous ne pouvons le suivre pas à pas. Du moins nous résumerons fidèlement les résultats auxquels il arrive en les groupant autour de deux ou trois idées essentielles.

I. COMPOSITION DES PROLÉGOMÈNES (p. I-XXVIII). — Vers la fin de l'année 1780, Kant achevait la rédaction de la *Critique de la raison pure*. Il y avait dix ans qu'il gardait le silence. Il avait conscience de la grandeur de son œuvre; il savait qu'elle était attendue. Herz, le plus éminent après Herder et Kraus de ses disciples d'avant la *Critique*, Kraus lui-même, pendant un séjour qu'il fit à Berlin en 1778, avaient fait connaître la tendance de ses recherches nouvelles. Dans les cercles philosophiques les plus éloignés, on n'ignorait pas que le philosophe de

1. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 2e et 4e livraisons, 1878.

Könisberg préparait un travail important. Au commencement de 1781, la *Critique* paraît, et Kant n'entend d'abord ni blâme ni éloge, mais, s'élevant de tous côtés et jusque dans son entourage, un concert de plaintes sur l'obscurité impénétrable de son œuvre. Hamann dans ses lettres à l'éditeur de la *Critique* se récrie sur les efforts que lui coûte cette lecture. L'éditeur lui-même est inquiet; l'édition ne s'écoule pas. C'était la faute de Kant. Il avait écrit en quatre ou cinq mois un ouvrage médité pendant douze ans de travail solitaire, sans avoir souci des exigences du lecteur. Il dut le reconnaître et songea dès lors à donner un exposé populaire de sa doctrine. D'autre part, il était mécontent du chapitre principal de l'analytique, celui qui a pour objet la déduction des catégories. Dans la préface de la 1re édition de la *Critique*, où il déclare que « l'opinion est proscrite de son œuvre », et que « l'hypothèse est une marchandise prohibée qui ne doit être mise en vente à aucun prix », il avoue qu'un passage de ce chapitre contient « quelque chose de semblable à une hypothèse » [1]. Pour d'autres raisons encore [2], il voulait remanier toute cette argumentation. Tel fut le premier dessein des *Prolégomènes. Ils devaient présenter les résultats essentiels de la Critique, et une exposition plus claire de la déduction.* Kant se mit à l'œuvre aussitôt, si bien qu'en octobre de la même année Hamann supposait que le manuscrit était prêt pour l'impression. Retardé par des difficultés de rédaction, il pouvait néanmoins, au commencement de janvier 1782, exprimer l'espoir d'en avoir fini pour Pâques avec « son petit écrit ». Certainement une grande partie en était achevée, quand parut dans le numéro du 19 janvier 1782 du *Journal des Savants* de Göttingue la première appréciation publique de la *Critique de la raison pure.*

Ce compte rendu a une histoire que M. Erdmann nous conte avec beaucoup de verve : elle est piquante, et montre combien se ressemblent les éclectiques de tous les temps. Jean-George Feder, un des champions de l'éclectisme de ce temps-là, était un des principaux rédacteurs du journal de Göttingue. Il avait feuilleté le volumineux exemplaire de la *Critique ;* mais trop satisfait de ses idées pour pénétrer bien avant dans celles des autres, et choqué des violentes attaques de Kant contre la métaphysique de l'école, il se rebuta et mit le livre de côté. Garve, en quête de travail, reprit la tâche, et comme l'analyse qu'il apporta était trop longue pour le journal, Feder voulut bien la revoir et la resserrer, en la relevant de quelques vues historiques toutes personnelles, par exemple sur les rapports de Kant et de Berkeley. Ainsi abrégée, l'analyse ne faisait pas trop mauvaise figure; le ton tranchant des jugements en masquait la faiblesse ; Hamann la trouva très-convenable.

Kant fut très-irrité. L'idée originale de ses recherches était méconnue, et sa doctrine travestie. On n'y voyait qu'un idéalisme vulgaire

1. *Crit.*, tome Ier, p. 10. Traduction Barni.
2. Cf. *Prolég.*, p. 204. Traduction Tissot.

contre lequel on invoquait le témoignage de la conscience, et on ne mentionnait même pas la déduction des catégories, la théorie des formes de la pensée considérées comme les formes de l'expérience possible. Et, à la vérité, bien des expressions de la *Critique* semblaient autoriser cette interprétation idéaliste, qui n'en était pas moins pour Kant une lourde méprise. En même temps, les objections des amis prenaient une toute autre signification ; Hamann ne l'appelait-il pas le Hume prussien ? Il fallait répondre ; il fallait *faire connaître le développement de la pensée critique, opposer fortement les conclusions de la déduction aux conséquences sceptiques de Hume, enfin repousser l'accusation d'idéalisme*. Ainsi du projet primitif d'un résumé populaire sortaient les *Prolégomènes à toute métaphysique future*.

L'originalité de l'édition de M. Erdmann est précisément de distinguer la première rédaction qui est une œuvre d'exposition, des additions postérieures qui sont une œuvre de polémique. Dans l'introduction, M. Erdmann discute soigneusement les raisons intrinsèques et extrinsèques qui permettent de poursuivre cette distinction jusque dans le dernier détail ; et dans le texte des *Prolégomènes* il imprime les additions en petits caractères et les enferme entre crochets. Un court tableau résumera utilement pour le lecteur français ce long travail d'exégèse historique [1].

Additions postérieures à la Critique de Göttingue et en grande partie inspirées par elle.

1° La dernière partie des *Prolégomènes*, depuis le § 57 (p. 156-207). C'est la réponse générale à la *Critique*.

2° La préface (p. 9-23), destinée à montrer dans la déduction des catégories l'âme du système.

3° Le § 3 (p. 31-33), sur la distinction fondamentale des jugements analytiques et des jugements synthétiques.

4° Les trois observations du § 13 (p. 58-70), relatives à l'accusation d'idéalisme.

5° Les §§ 28-31 (p. 94-101), et deux passages, l'un au § 4 (p. 35-36), l'autre au § 5 (p. 43-44), sur Hume et sur la comparaison de sa doctrine avec le criticisme.

6° Le § 39 (p. 113-119), répondant à une objection de Feder sur la table des catégories.

7° Deux notes (p. 131 et p. 133), à propos des objections faites à sa critique de la psychologie rationnelle.

8° Enfin deux passages (p. 39 et p. 41) sur la méthode des *Prolégomènes*.

Le résumé primitif, ainsi dégagé de tous ces développements ajoutés

1. Pour les *Prolégomènes*, nous renvoyons toujours à la traduction française de M. Tissot.

après coup, s'interprète aisément. Les §§ 1-5 correspondent à la préface de la *Critique* ; les §§ 6-13 correspondent à l'esthétique transcendantale ; les §§ 14-26, 32-39, à l'analytique ; enfin les §§ 40-56 se rapportent à la dialectique.

II. INFLUENCE DE HUME SUR LA FORMATION ET LE DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE CRITIQUE (p. LXXX-XCIX). — Comme on le voit, ce sont les additions qui fournissent les indications les plus précieuses sur le développement de la pensée de Kant. Sur ses rapports avec Hume notamment, elles sont très-explicites. Kant salue dans Hume son « prédécesseur ». Si l'on avait bien compris sa pensée, « la vraie métaphysique était fondée. » En effet, il a posé le problème fondamental de la connaissance : Comment est possible *a priori* la liaison de causalité? — Kant lui doit « la première étincelle de cette lumière » que la *Critique* a fait briller dans « la voie ouverte par cet homme pénétrant » ; car il est d'accord avec lui sur la première partie de la solution du problème : « nous ne voyons pas par la raison la possibilité de la liaison causale, » c'est-à-dire en tant que la causalité s'applique aux choses elles-mêmes. Voilà « l'avertissement » qu'il a reçu de lui, la pensée de délivrance, qui l'a tiré pour toujours « de son sommeil dogmatique ». — Mais « nous pouvons nous faire une idée très-claire de la liaison de deux représentations de notre esprit » ; la liaison causale n'est pas une association empirique, elle est possible *a priori* comme la *forme de l'expérience possible*. Le concept n'est pas dérivé de l'expérience, c'est l'expérience qui en dérive, « rapport tout opposé à celui que Hume concevait et qui ne lui vint jamais à l'esprit. » Voilà la solution propre de Kant, l'idée organique de la *Critique* [1].

A quel moment a-t-elle dû se présenter à lui? Il est possible de déterminer une date précise, et ce n'est pas celle qu'on serait tenté d'abord d'assigner. Dans le passage où il fait honneur à Hume de l'éveil de son génie critique, il dit expressément : « J'étais fort éloigné d'être de son avis sur les conséquences. » Or il avait reçu bien des années auparavant, et certainement dès 1762, l'excitation du doute fécond de Hume, sans apercevoir d'abord la route étroite qui côtoie son scepticisme sans conduire aux abîmes. Il était tout à fait sous son influence, lorsqu'en 1766 il écrivait les *Songes d'un visionnaire*. C'est seulement en 1769 qu'il se sépare décidément de lui par un progrès intérieur de sa pensée, dû probablement à la découverte des antinomies de la raison. « Ce phénomène, le plus curieux de la raison, propre à jeter le philosophe critique dans l'inquiétude et la réflexion, » excellent pour « secouer le sommeil dogmatique », et qui « conduit à chercher le premier fondement de toute la connaissance de la raison pure [2], » n'est-ce pas là ce qui dessilla les yeux de Kant et lui rendit manifeste l'idéalité du temps et de l'espace ? Dans la *Critique*, il déclare que la doctrine de l'antinomie

1. Voy. *Prolég.*, p. 14, 17, 95, 98.
2. *Prolég.*, p. 137, 139, 141.

fournit une confirmation indirecte des résultats de l'esthétique transcendantale, car le monde des phénomènes, ne pouvant être ni fini ni infini, ne saurait exister en soi. — Quoi qu'il en soit, cette révolution de 1769 l'avait conduit aux conclusions suivantes : 1° l'espace et le temps ne sont pas des concepts, mais les formes de la sensibilité; 2° ces formes, comme les concepts de l'entendement, sont *a priori;* 3° la connaissance sensible nous fait connaître les choses comme elles apparaissent, non comme elles sont; 4° la connaissance rationnelle nous fait connaître les choses comme elles sont [1]. De ces quatre propositions, les trois premières ont passé de la dissertation de 1770 dans la *Critique* sans changement notable; elles ont été le point de départ de ses méditations nouvelles. Que lui restait-il donc à trouver pour être maître de l'idée critique? A quel problème a-t-il employé les douze années suivantes de réflexion silencieuse? Quelle est cette œuvre laborieuse, « la plus pénible qui se pût entreprendre en faveur de la métaphysique, et où toute la métaphysique passée ne pouvait lui être d'aucune aide, sauf le signal donné par le doute de Hume [2]? » Il lui restait à renverser cette quatrième proposition, où se résume le dogmatisme, et qui le conduisait encore dans la dissertation de 1770 à des théories voisines du mysticisme de Malebranche. Pendant trente ans, depuis le jour où Knutzen l'avait introduit dans la métaphysique de Wolf, il avait considéré comme la propriété sacrée de la spéculation la conviction leibnitzienne que la connaissance rationnelle atteint les choses en soi. En 1770, il l'affirmait avec plus de force que jamais. Et cependant il se pose déjà la question qui fera plus tard l'objet de la déduction transcendantale : Comment les choses s'accordent-elles avec les concepts de la raison? C'est alors que le saisit le doute de Hume sur la possibilité de la relation causale *a priori*. Il était bien loin maintenant de ses conclusions sceptiques; mais ne pouvait-il, comme lui, enfermer l'entendement et ses concepts *a priori* dans le monde des phénomènes? Ce fut le trait de lumière qui éclaire en un instant la route entière. Dans la lettre à Herz de 1772, il le pressent, il l'annonce presque; il en fut illuminé bien peu de temps après [3]. Le développement de ses pensées est désormais facile à suivre. Il cherche d'abord « si l'objection de Hume peut se généraliser », et il s'aperçoit bientôt que « la causalité n'est pas à beaucoup près le seul concept *a priori*. » Il cherche ensuite à en déterminer le nombre; il trouve le principe directeur « pour mesurer l'entendement » dans l'opération intellectuelle du jugement, et dresse, à l'aide de la table logique des jugements, la table des fonctions de

1. Voy. la Thèse de 1770 : *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible.*

2. *Prolég.*, p. 17, 19.

3. En reportant jusqu'en 1759 l'*éveil du génie critique*, M. Nolen entend le mot dans un sens plus étendu, et conséquemment plus vague, qui laisse dans l'ombre la question ici discutée. Voy. son ouvrage *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz.*

l'entendement pur. Enfin il se demande comment les concepts *a priori* peuvent s'appliquer à l'expérience. La déduction devient nécessaire : c'est l'œuvre laborieuse « qui lui a coûté des années de travail ». Elle l'occupe de 1772 à 1778. Il arrive à conclure que les catégories « ne donnent pas la moindre notion d'un objet en soi », et qu'elles ont exclusivement pour champ d'application l'intuition sensible. L'œuvre critique est achevée. La déduction des catégories en occupe le centre; elle en exprime le sens profond : « la vérité est dans l'expérience [1]. »

III. L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL (p.XLIV-LXXVII, C-CX). — Le journal de Gottingue avait présenté la *Critique* comme « un système d'idéalisme transcendant ». C'est Kant qui relève l'expression malencontreuse, et il en fait sommairement justice [2]. Mais l'imputation d'idéalisme a été bien souvent reproduite depuis. On connaît les termes véhéments dans lesquels Schopenhauer accuse Kant d'avoir, « par crainte de l'opinion, résultat de la faiblesse de l'âge, » mutilé dans la 2e édition de la *Critique* les passages où s'avouait le plus franchement son idéalisme [3]. En quoi donc consiste précisément l'idéalisme transcendantal de la *Critique*, et quelles modifications subit-il dans les prolégomènes? Nous touchons au point le plus délicat de la conviction de Kant. Nous n'avons ici qu'à suivre M. Erdmann dans cette recherche. Mais il importe de remarquer tout de suite que, d'après lui, « jamais un doute sur l'existence des noumènes » n'est entré dans la pensée de Kant.

1° *L'idéalisme dans la 1re édition de la Critique.* — *a.* Il n'en est pas question dans l'esthétique. Toute la doctrine de l'esthétique se ramène à deux idées : origine empirique des impressions, origine *a priori* de l'espace et du temps ; et la conséquence qui en découle, « nos intuitions sensibles ne nous donnent que les phénomènes des choses en soi », est la formule d'une doctrine d'empirisme. Il n'en est pas question non plus dans l'analytique, dont la tendance empirique est plus manifeste encore. L'analytique n'agite qu'un seul problème : « Comment les concepts de l'entendement peuvent-ils s'appliquer à l'expérience? » Elle se résume dans cette conclusion : « Le domaine de notre connaissance est exclusivement l'expérience possible. » Donc, dans les deux premières parties de son œuvre, Kant ne considère que les conséquences empiriques de son système. — *b.* L'idéalisme paraît dans la dialectique comme le moyen de découvrir l'apparence transcendantale des idées. On remarquera qu'il est rattaché directement à l'esthétique, sans doute parce que le temps et l'espace ne peuvent valoir en aucune manière pour la connaissance des choses en soi, tandis que l'entendement pose le noumène, et pense la chose en général, quoiqu'en dehors de tout usage des catégories. Voici la définition de Kant : « J'entends

1. *Prolég.*, p. 17.
2. *Proleg.*, p. 192.
3. « En vérité, la seconde édition ressemble à un amputé qui a une jambe de bois. »

par idéalisme transcendantal de *tous les phénomènes* la doctrine qui les regarde tous comme de simples représentations et non comme des choses en soi, et d'après laquelle le temps et l'espace ne sont que des formes sensibles de notre intuition. » *Le problème de l'idéalisme porte donc uniquement sur la réalité des phénomènes.* — *c*. Par suite, il est opposé à « l'idéalisme sceptique » ou encore « empirique », celui de Descartes par exemple, qui révoque en doute la réalité de la matière, parce qu'il la tient pour insaisissable à nos sens. L'idéalisme sceptique est « un bienfaiteur de la raison humaine », en ce qu'il nous ouvre les yeux sur la subjectivité des phénomènes. Mais, d'autre part, il constitue un « réalisme transcendantal » qui élève l'objet extérieur au rang de chose en soi et attribue une réalité absolue au temps et à l'espace. — *d*. Réciproquement, l'idéalisme transcendantal est un « réalisme empirique ». Il établit l'existence de la matière et la réalité des phénomènes, en tant que donnés dans la conscience. Il se concilie donc aisément avec les conclusions de la *déduction* [1]. — *e*. Quant à la supposition d'une pluralité de choses en soi, partout présente dans la *Critique* [2], elle reste absolument étrangère à la conception de l'idéalisme transcendantal. Elle est partout présente dans la *Critique*. Elle se trouve à la base de l'esthétique : « Le phénomène doit toujours être envisagé sous deux points de vue : l'un où l'objet est considéré en lui-même ; l'autre où l'on a égard à la forme de l'intuition de cet objet [3]. » Elle reparait dans l'analytique avec la même signification : « Il suit du concept d'un phénomène en général que quelque chose lui doit correspondre qui ne soit pas en soi un phénomène, mais un objet indépendant de notre sensibilité. » Et plus loin : « En avertissant la sensibilité de ne pas prétendre s'appliquer à des choses en soi, mais de se borner aux phénomènes, l'entendement conçoit un objet en soi, mais simplement comme un objet transcendantal qui est la cause du phénomène (qui par conséquent n'est pas lui-même un phénomène) [4]. » Enfin la supposition est poussée un peu plus loin dans la dialectique, où, à propos de la réalité de la série des évènements écoulés avant nous depuis un temps indéfini, Kant se hasarde à déterminer l'idée de la causalité des choses en soi. Il ne peut se référer pour cela à la catégorie de causalité, qui n'a qu'un usage empirique. Au contraire, il affranchit la causalité, « dans son caractère intelligible », de toute détermination par des phénomènes, c'est-à-dire de toute nécessité naturelle, et il conclut que *la liberté est la causalité des choses en soi* [5]. — Mais il suit justement de là que l'idéalisme transcendantal n'est pas inconciliable, ou plutôt qu'il

1. Voy. *Critique de la raison pure*, tome II, p. 451 et suiv., Traduction Barni.
2. « Die durchaus unbezweifelte Voraussetzung einer Mehrheit virkender Dinge an sich », répète souvent M. Erdmann.
3. *Crit.*, p. 93, tome I.
4. *Crit.*, tome Ier, p. 316, rem. ; p. 349.
5. *Crit.*, tome II, p. 139-142.

n'a aucun rapport avec la supposition de la chose en soi. Si l'on voulait transporter l'idéalisme sur le terrain des noumènes, et, par exemple, « prendre le concept du dualisme de la matière et de l'esprit dans un sens transcendantal », Kant déclare « que l'on fausserait la détermination du concept en prenant une différence du mode de représentation pour une différence des choses représentées » ; et il se réfère à la règle posée dans l'analytique « de ne pas pousser les questions dès que l'expérience possible cesse de nous en fournir l'objet [1]. »

En résumé, dans la *Critique de la raison pure*, la supposition de l'existence des choses en soi n'est pour Kant l'objet d'aucun doute, bien qu'en général il la présente simplement comme limitation nécessaire de la sensibilité par l'entendement. Et *l'idéalisme transcendantal exprime seulement une manière de concevoir la réalité des phénomènes*, qui n'implique nullement la négation de la chose en soi.

2° *L'idéalisme dans les Prolégomènes.* — *a.* Il est rattaché plus étroitement au reste du système. Il a été adopté comme « l'unique moyen » de résoudre le problème fondamental de la *Critique*, le problème de la déduction [2]. — *b.* « Il ne concerne pas l'existence des choses », que Kant « n'a jamais eu la pensée de révoquer en doute », mais seulement « la représentation sensible des objets [3] ». Aussi Kant renonce-t-il à la dénomination d'idéalisme transcendantal, pour « la remplacer par celle d'idéalisme formel ou mieux critique [4]. » — *c.* Il est « le contraire » de « l'idéalisme proprement dit », de « l'idéalisme mystique et extravagant de Berkeley », qui nie l'existence des choses. « *La Critique fournit le véritable remède contre de semblables chimères* [5]. » — *d.* Ainsi défini, l'idéalisme critique implique l'existence des choses en soi [6].

Tels sont les changements que subit l'idéalisme de Kant en passant de la *Critique* dans les *Prolégomènes*. On peut les résumer dans cette formule : Le problème de l'idéalisme n'a plus pour objet la réalité des phénomènes, mais la réalité des noumènes. Au lieu d'établir la réalité subjective des phénomènes pour réfuter l'idéalisme empirique, comme il le faisait dans la *Critique*, Kant invoque la réalité objective de la chose en soi pour réfuter l'idéalisme dogmatique.

3° Ce changement en entraîne un autre. — La doctrine du moi, telle qu'elle est présentée dans la première édition de la *Critique*, est fort complexe. Kant y considère le moi sous un triple aspect. La théorie du sens intérieur, analogue à la théorie du sens extérieur, conduit à distinguer le *moi comme phénomène*, corrélatif de l'objet sensible, et le *moi comme noumène*, fondement inconnaissable de l'intuition inté-

1. *Crit.*, tome II, p. 457.
2. *Prolég.*, p. 198.
3. *Prol.*, p. 69.
4. *Prolég.*, p. 195.
5. *Prol.*, p. 69.
6. Cf. *Prol.*, p. 67-68.

rieure et qui se confond avec la chose en soi [1]. Mais la doctrine de l'aperception reconnaît encore le *moi logique*, qui n'est « ni une intuition ni un concept, mais la forme de la conscience qui accompagne les deux espèces de représentation [2]. » Or le moi logique est en relation, d'une part, avec le moi nouménal, et, de l'autre, avec les catégories, car il est le fondement de toute aperception [3]. Comme corrélatif du moi nouménal, il implique l'idée d'existence en général. Comme condition de l'unité de l'aperception, « au lieu de se connaître lui-même par les catégories, il connaît les catégories et, avec elles, tous les objets par lui-même [4]. » N'étant pensé par aucune catégorie, c'est-à-dire étant quelque chose d'absolument simple, il est donc pensé exclusivement comme existant. Quelle est cette existence singulière qui échappe à la catégorie de l'être? La première édition de la *Critique* ne le dit pas.

C'est à cette question que répond une courte remarque des *Prolégomènes* : « La représentation du moi n'est pas une notion, mais le *sentiment d'une existence* [5]. » Ce n'est qu'un mot, mais très-significatif pour l'histoire de la pensée de Kant. Après avoir modifié sa conception idéaliste en donnant plus de force à l'affirmation des choses en soi, il est conduit à insister sur la réalité du moi. Le développement s'achèvera dans la seconde édition de la *Critique*.

IV. Rapports des Prolégomènes a la Critique de la raison pure. — Les *Prolégomènes* diffèrent donc de la *Critique* sur trois points essentiels. Une nouvelle exposition de la déduction des catégories résume cette théorie fondamentale en quelques pages d'une incomparable netteté. — Le problème de l'idéalisme est déplacé. La thèse propre de l'idéalisme transcendantal, à savoir l'idéalité du temps et de l'espace, impliquant l'usage empirique des catégories, est maintenue; mais, au lieu d'insister sur la réalité des phénomènes, Kant insiste sur la réalité des choses en soi. — Enfin une remarque isolée, ajoutée sans doute par Kant au moment où il achevait les *Prolégomènes*, indique que la doctrine du moi est sur le point de subir une transformation corrélative. Mais ces changements, si importants qu'ils soient, laissent intacts les résultats essentiels de la *Critique*, et Kant n'a pas eu conscience d'une modification quelconque de ses pensées, « car il n'avait jamais douté de l'existence des choses et du moi. » Telle est la conclusion de M. Erdmann.

Est-elle exacte? On peut l'accepter sans doute, si l'on ne considère que le fond des idées. Mais elle ne rend pas tout à fait, à mon avis, l'impression qu'on emporte de la lecture des *Prolégomènes* rapprochés de la *Critique de la raison pure*. Celui qui aborde la *Critique* en

1. *Crit.*, tome II, p. 457.
2. *Crit.*, tome II, p. 459.
3. Cf. la distinction du sens problématique et du sens assertorique de la proposition : « Je pense. » (*Crit.*, tome II, p. 7-8.)
4. *Crit.*, tome II, p. 471.
5. *Proleg.*, p. 131.

écartant toute préoccupation d'une conviction métaphysique personnelle, ne peut méconnaître, ce me semble, la tendance empirique de l'œuvre tout entière. On pourrait dire que la doctrine de la *Critique* est un positivisme fondé *à priori*. L'esprit qui l'inspire éclate dans cette fière parole de Kant : « Ma place n'est pas sur ces hautes tours métaphysiques, autour desquelles il se fait d'ordinaire beaucoup de vent; elle est dans le *bathos* fécond de l'expérience [1]. » Le mot mystérieux de noumène n'y est jamais prononcé sans être accompagné de restrictions formelles incessamment reproduites. N'est-ce pas une chose digne de remarque que dans le passage sur la causalité intelligible, que M. Erdmann tire peut-être un peu trop à sa thèse, toutes les propositions sont présentées sous forme conditionnelle? C'est que le noumène, comme Kant le dit dans sa terminologie laborieuse, n'est qu'un *concept limitatif problématique;* ou, comme on pourrait dire en français, il n'exprime que la relativité de la connaissance [2]. Certes, l'idéalisme, quoiqu'on l'ait sans cesse répété, n'est pas l'âme de l'ouvrage. « Peu s'en est fallu, a dit un hégélien dans un passage souvent rappelé, que Kant, en réduisant les sources de la connaissance à ce qu'il y a d'interne dans l'esprit humain, n'ait aussi renversé avec conscience cette séparation qui paraît si souvent menacer ruine dans son système, entre la pensée et la chose en soi. » Peu s'en est fallu, dirais-je plus volontiers, qu'il n'ait effacé la séparation entre le phénomène et la pensée, en rompant le fil fragile qui unit le phénomène à la chose en soi. Aussi, quand on passe aux *Prolégomènes*, on ne peut voir sans surprise comment Kant rabaisse son idéalisme jusqu'à n'être plus qu'une extension de la doctrine courante sur la distinction des qualités premières et des qualités secondes des corps [3], laissant ainsi dans l'ombre cette autre face de son idéalisme, le réalisme empirique, qu'il étale avec orgueil dans la *Critique;* comment il fait servir cet idéalisme à la conception d'un anthropomorphisme tout à la fois moral et symbolique [4]; comment il vante l'excellence de ces mêmes idées métaphysiques dont la *Critique* a mis à nu la vanité profonde, pour écarter « les systèmes dangereux » et pour « donner carrière aux idées morales en dehors du champ de la spéculation [5] ». Ne sommes-nous pas bien loin de la *Critique?* La différence n'est pas tant dans la lettre du texte que dans la direction donnée aux pensées, et, plus profondément, dans le sentiment qui en fait l'âme.

Maintenant, faut-il conclure que Kant, en écrivant les *Prolégomènes*, ait accentué ses convictions dans un intérêt de popularité? On peut trouver de ces divergences une explication plus simple et qui écarte

1. *Prolég.*, p. 192.
2. Il faudrait citer ici tout le chapitre sur la distinction des objets en phénomènes et en noumènes.
3. *Prolég.*, p. 62.
4. *Prol.*, p. 167.
5. *Prol.*, p. 177.

toute supposition injurieuse. « Le petit écrit » des *Prolégomènes* est comme une de ces préfaces où le poète dramatique, froidement accueilli à la scène, cherche, par la confidence de ses intentions intimes, à se frayer accès dans l'esprit du lecteur. Kant y plaide en quelque sorte pour sa témérité de novateur les circonstances atténuantes : il indique le développement historique de sa pensée et par où il se rattache au passé ; il y révèle ses préoccupations morales croissantes, auxquelles il s'abandonnera bientôt tout entier ; il y confesse enfin sa foi personnelle : il n'a jamais douté des réalités supra-sensibles. — La *Critique de la raison pure*, au contraire, c'est le monument élevé à la science métaphysique, immobile comme elle, et qui dans sa sévérité sculpturale n'admet aucune ligne indécise, aucune forme étrangère à son caractère propre. Pendant les longues années où l'idée critique reçut sa croissance organique, Kant dut sans cesse restreindre et concentrer ses pensées sur l'unique problème. Il a taillé souvent dans la matière vivante de sa foi le pur contour de l'œuvre scientifique. Et puis la pensée lentement accumulée par la volonté tenace a son enthousiasme aussi, comme la pensée ailée du poète, et qui donc pourra dire si dans ces heures d'exaltation lucide, comme enivré d'abstraction, le penseur n'entrevit pas au bout des longues avenues de la *Critique* quelque horizon ouvert , sur lequel retomba ensuite le voile épais de la croyance ?

DARLU.

REVUE DES PÉRIODIQUES

THE JOURNAL OF MENTAL SCIENCE

Nos 2, 3 et 4 (1878-1879)

David Nicholson : *La mesure de la responsabilité individuelle ou sociale dans les cas criminels.*

Frederick Treves : *La physiologie de quelques phases de l'esprit poétique.*

Eulenburg et P. Guttmann : *Physiologie et Pathologie du système nerveux sympathique.*

W. Ireland : *La pensée sans mots et les rapports des mots et de la pensée.*

« Le but de cet essai est de rechercher jusqu'à quel point la pensée « peut exister sans langage et quelle est la nature de son association « avec les mots ou avec les autres signes qui servent à exprimer ou à « communiquer les idées. »

Malheureusement le but n'a pas été atteint et il ne pouvait guère l'être, bien que l'auteur sur cette question intéressante du langage, en sa qualité de médecin, eût pu emprunter davantage aux données fournies par l'étude de l'aphasie. Les conclusions, du reste, ne sont pas nettes et, dans ce travail, nous aurons à noter plus de vues ingénieuses, plus d'aperçus suggestifs, mais quelquefois en dehors du sujet, que de déductions rigoureuses ou d'analyses suivies.

Dans un premier paragraphe intitulé « la Pensée sans mots », l'auteur esquisse l'évolution intellectuelle de l'enfant. D'après lui, les idées n'accompagnent pas les mots, mais les précèdent. « Avant que le langage commence, il y a dans l'esprit des généralisations et des abstractions. Les quelques mots que possède l'enfant répondent à un grand nombre d'idées et, au lieu d'un sens particulier, prennent un sens général. S'il apprend un mot, il l'emploie pour exprimer des idées associées, et d'une manière qui, étant donnée son expérience limitée, est très-habile. »

Chez l'adulte lui-même, l'activité intellectuelle existe indépendamment des mots, et, pour le montrer, le Dr Ireland suit Helmholtz dans son analyse des perceptions. Dans les perceptions visuelles, auditives, tactiles, etc., les organes des sens ne sont pas seuls en jeu. Il faut faire la part de la mémoire, de la comparaison, du jugement et de l'imagination.

Ainsi, sur une même figure une surface paraît plane, concave ou convexe suivant la conception que nous avons dans l'esprit.

Dans les opérations intellectuelles plus compliquées, la pensée peut se produire sans le secours des mots : ainsi, l'on peut jouer aux échecs, aux dames, sans même connaître le nom des pièces.

Il y a même des conceptions qui dépassent l'expression verbale, et pour lesquelles il n'y a pas de mots, telles sont par exemple certaines conceptions artistiques.

Le rôle que joue l'intelligence dans les perceptions sensorielles et dans les actions de la vie journalière, est mis en relief par ce que l'on peut observer dans l'aliénation mentale et dans l'idiotie. Si les enfants imbéciles sont lents à apprendre à marcher ou à exécuter d'autres mouvements; si, même après avoir appris à marcher, leur allure est lente, incertaine et gauche, s'ils sont maladroits de leurs mains, s'ils sont incapables de tout travail qui demande de la dextérité, on ne peut se contenter d'expliquer leur infériorité par un défaut de puissance nerveuse, par la faiblesse ou le manque de la capacité motrice. Si ces explications sont bonnes dans quelques cas, il faut reconnaître que, dans beaucoup, l'état des idiots tient à un défaut du pouvoir directeur de l'intelligence.

De même, il n'est pas douteux que, dans la folie, la faculté d'interpréter les sensations ne soit troublée, et beaucoup des illusions des aliénés sont des sensations perverties.

Le second paragraphe de ce travail est consacré à l'étude des rapports des mots et de la pensée.

Quand nous entendons un mot, la pensée suit immédiatement, si bien qu'il paraît y avoir entre le mot et la pensée une association inséparable : cette opinion a été soutenue par Max Mueller. Mais « il n'est pas difficile de voir qu'un son qui symbolise certaines significations n'a aucun rapport naturel avec ces significations. Des sons très-différents sont employés par des peuples qui n'ont pas le même langage et la construction des langues, quoique ayant toujours un rapport nécessaire avec la pensée humaine, est très-variée. Du reste, ce qui montre bien que la corrélation absolue de la pensée et des mots n'est pas nécessaire ce sont ces cas où les mots nuisent à la pensée comme dans les grandes conceptions scientifiques, artistiques et métaphysiques, et le Dr Ireland cite l'exemple curieux du célèbre Hunter, chez qui existait une disproportion entre le pouvoir de penser et le pouvoir d'exprimer ses pensées.

Mais c'est le cas fameux du professeur Lordat que le Dr Ireland cite avec le plus de complaisance. Lordat fut aphasique pendant plusieurs mois. Il avait perdu si complètement la mémoire des mots qu'il ne comprenait pas un seul mot de ce qu'on lui disait, et cependant il pouvait combiner des idées abstraites; habitué pendant plusieurs années à l'enseignement, il était capable de combiner mentalement les principales propositions d'une leçon, etc.

Bien que Trousseau, Kussmaul, mettent en doute l'authenticité de ce fait, et qu'il soit possible que Lordat ait été le jouet d'nne illusion, « nous avons tant d'attestations d'aphasiques qui pouvaient observer,

raisonner et réfléchir, malgré l'absence de mots, que nous pouvons avec confiance en appeler pour confirmer notre opinion aux résultats de l'étude des conditions morbides du langage consécutives aux maladies du cerveau. Mais quelle est donc la nature du langage? « Il est probable que le langage normal a pour éléments des sons rémémorés, l'excitation des processus moteurs articulaires et la reconnaissance mentale de ces excitations. »

En terminant, l'auteur pose ces questions : Si la lésion de la troisième circonvolution frontale gauche peut déterminer l'aphasie, est-on pour cela forcé de localiser toutes les pensées ou au moins toutes les pensées abstraites dans cette circonvolution? Quelles sont donc les fonctions du reste de l'hémisphère gauche? L'hémisphère droit n'a-t-il aucun rapport avec les idées abstraites?

Brain. — Dans un prochain article, nous analyserons un travail de Hughlings Jackson sur la pathologie du langage, dont la première partie a seule paru jusqu'ici.

BRITISH MEDICAL JOURNAL, 14 décembre (1878).

Dr Carpenter : *Effet de l'attention sur les organes du corps.* — Depuis quelque temps l'étude des phénomènes qui ont rapport au magnétisme est redevenue à l'ordre du jour, grâce surtout à l'impulsion qui a été donnée par M. Charcot et ses collaborateurs, de la Salpêtrière. Le point de départ de ces recherches a été ce que M. Burq appelle la Métallothérapie. D'après cet auteur, les hystériques qui sont en général atteintes d'hémianesthésie, seraient sensibles à l'action de certains métaux, mis en contact avec la peau, tandis qu'elles seraient réfractaires aux autres. Ainsi si l'on applique des disques d'or sur le bras anesthésié d'une hystérique, on peut voir qu'au bout de quelques minutes il s'est produit des modifications très-nettes dans la sensibilité. Tout autre métal dans ce cas supposé, le cuivre, le fer, l'argent par exemple, sont sans action. Sur d'autres malades, au contraire, c'est l'un de ces derniers métaux qui agit, l'or étant inactif. Il y aurait donc là une susceptibilité spéciale, spécifique.

D'autre part, M. Charcot, à l'aide d'aimants de courants magnétiques, etc., a produit des effets analogues et bon nombre de savants se croient là dans une voie nouvelle, inexplorée, riche d'espérances.

Le Dr Carpenter est d'avis que l'on fait fausse route. Il rappelle que sous l'influence de l'*attention* que lui prêtent les malades une douleur locale s'exagère souvent, de manière à faire croire à une lésion grave et il cite de ce fait plusieurs exemples. Mais surtout il montre le rôle que joue l'*attente* dans les merveilleux effets des opérations mesmériennes. Ainsi un patient souvent endormi d'après les procédés ordinaires, serait devenu si sensible à l'influence mesmérienne qu'il s'en-

dormait en buvant simplement un verre d'eau mesmérisée. On lui donna un verre d'eau ordinaire, en lui laissant croire qu'elle était mesmérisée, et le sommeil arriva de la manière habituelle.

De même qu'un bon nombre des désordres de l'hystérie et de l'hypochondrie dépendent incontestablement de ce que l'attention est habituellement dirigée sur l'organe qui en est le siége, de même le succès de certains procédée thérapeutiques, dans certains cas, dépend de ce que le malade attend un résultat favorable... Que chez les personnes d'un tempérament émotionnel « la forte assurance de la foi » que peuvent produire les influences religieuses, ait une puissance particulière, c'est là le résultat concordant de toutes les expériences actuelles et des temps passés. Et les mêmes phénomènes se produisent chez les sujets impressionnables sous l'influence de la croyance aux puissances occultes de quelque nouvel agent physique. Ainsi, on ne peut mettre en doute que les découvertes de Galvani et de Volta qui étaient récentes, n'aient préparé l'esprit public à la doctrine de Mesmer du fluide magnétique et de ses résultats curateurs.

Guidé par la connaissance de ces faits, je ne puis donc qu'être surpris de voir le professeur Charcot accepter si facilement la réalité de l'action du magnétisme et des solénoïdes sur la classe particulièrement susceptible des sujets qui servent à ses expériences, sans avoir pris ces précautions que l'on a reconnues nécessaires si l'on veut éviter l'influence de l' « attente ».

Le Dr Carpenter termine son intéressant article en rapportant quelques expériences de Braid qui mettent également en évidence l'influence de l'esprit sur le corps.

Critique Philosophique, dirigée par Renouvier (numéros 23-47, 1878).

La question de la certitude (Renouvier). — Examen critique des *Principes de Psychologie* de Herbert Spencer. — Les Logiciens anglais contemporains, par L. Liard (*bibliographie*). — The philosophy of reflection, par S. H. Hogdson (*bibliographie*). — Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature, par Daurdac (*bibliographie*). — Dieu et la vie future (Dollfus). — L'immortalité conditionnelle (Renouvier). — Dieu, l'homme et la béatitude, par Spinoza (*bibliographie.*) — M. Wallace et le Darwinisme (Pillon).

Critique Religieuse, publiée sous la direction de M. Renouvier (numéros 2 et 3, 1878).

La religion réduite au criticisme (Renouvier). — La révolution accomplie dans le catholicisme sous le pontificat de Pie IX (Pillon). — La *Gaule franque* de F. Hotman (A. Viguié). — La critique et la foi par

E. Zeller (X.). — La grande question. L'immortalité personnelle (Renouvier). — Religion et libre pensée (Ebersolt). — Un libre penseur; — un catholique; un réformé; — un philosophe. (Dialogues par Renouvier). — Une prévention (Milsand). — Le discrédit de la religion (Bénezech). — Le rôle politique du clergé (Bresson). — Notes et réflexions du fondement de la morale (F. Pécant). — Catholicisme réformé du P. Hyacinthe (Edward).

La philosophie positive, dirigée par E. Littré et G. Wirouboff (juillet-décembre 1878).

Le déterminisme de Cl. Bernard (E. Littré). — La « Révolution » selon M. Taine (H. Stupuy). — Instinct ou Intelligence? (Dr T. Ridard). — Le transformisme (An. Dubost). — La double conscience (E. Littré). — La religion d'Israël (E. Littré). — Mme Comte à Rouen (Noël). — Du procédé comparatif et de son application aux études biologiques (P. A. Segond). — Etude sur la folie (Dr Ant. Ritti). — De la civilisation des Aryens-Hindous (E. Littré). — Le fondement de la morale (Paulhan).

La Revue occidentale, dirigée par P. Lafitte (numéros 3 et 4; septembre et novembre 1878).

Positivisme et matérialisme, par F. Harrison. — La circulaire annuelle du directeur du Positivisme. — La doctrine démocratique et ses origines (Dr Bazalgette). — Le Positivisme et la classe ouvrière (E. S. Beesley). — Le vingt et unième anniversaire de la mort d'Aug. Comte. — Deux conférences publiques faites à Cadillac : — Sur l'évolution sociale en Occident et spécialement en France, depuis le commencement du moyen âge jusqu'à nos jours, par P. Lafitte. — Enseignement positiviste : Programme du cours de morale théorique.

Annales médico-psychologiques (mars-novembre 1878).

Garimond. Contribution à l'histoire de l'épilepsie dans ses rapports avec l'aliénation mentale. — *Solaville.* Observation de lypémanie guérie par mutilation volontaire des organes génitaux. — *Bourdin.* L'Extatique de Fontet. — *Dufour.* Note à propos des localisations fonctionnelles dans les diverses formes de la paralysie générale. — *Marandon de Montyel.* Une aberration de la personnalité physique.

Revue scientifique, dirigée par Alglave (juillet-décembre 1878).

Helmholtz. Du rôle de la pensée en médecine. — *F. Galton.* Les portraits composites. — *Naville.* La question du sommeil. — *Girard de Rialle* : Le culte fétichique : Les manes, les ancêtres et les esprits. —

Azam. La double conscience. — *Mortillet.* Les critiques de l'anthropologie. — Les trois premières années de l'enfant, d'après B. Perez (*bibliographie*). — *Wurtz.* La constitution de la matière à l'état gazeux.

Revue de Théologie et de Philosophie, dirigée par MM. Dandiran et Astié (numéro 3 et 4, 1878).

Considérations sur le principe vital des êtres (Dr P. Garreau). — Le point de départ de la philosophie de l'histoire (C. Malan). — La source des idées chrétiennes (E. Martin). — La notion de l'histoire de la philosophie, d'après Hégel (S. P. Astié).

Académie des sciences morales et politiques, comptes-rendus par M. Vergé (juillet-novembre 1878).

De l'histoire dans ses rapports avec les sciences sociales et politiques (H. Passy). — La Renaissance des lettres et de la philosophie au quinzième siècle (Ch. Waddington) — Mémoire sur la composition de la métaphysique d'Aristote (Barthélemy Saint-Hilaire). — Montesquieu d'après une publication nouvelle (E. Caro). — Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature, par M. L. Dauriac (rapport de M. Lévêque). — L'Imagination, de M. Joly (rapport de M. Lévêque).

La *Revue philosophique* publiera dans ses deux prochains numéros des *fragments inédits sur le socialisme* par Stuart Mill. Cette publication, retardée jusqu'à ce jour pour diverses raisons, sera la reproduction rigoureuse du manuscrit de l'auteur. Cette étude paraîtra simultanément en anglais et en français.

Le plus fidèle disciple de Schopenhauer, Julius Frauenstädt, vient de mourir à l'âge de 66 ans. Il avait publié des *Briefe ueber die Schopenhauer' sche Philosophie* (1854), le *Neue Briefe* (sur le même sujet), 1876, un *Schopenhauer Lexikon.*

En rendant compte du 1er volume de la *Mythologie comparée* de M. Girard de Rialle, dans notre précédent numéro, nous avons exprimé le regret de ne pas voir ses assertions appuyées par des renvois aux sources. Nous apprenons avec plaisir que le second volume contiendra un index bibliographique complet. La lacune que nous avons signalée dans une œuvre si méritoire à tant d'égards sera ainsi comblée. M. V.

Le Propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

SUR LE SOCIALISME

FRAGMENTS INÉDITS

AVERTISSEMENT

C'est en 1869 que M. J.-S. Mill conçut le dessein d'écrire un livre sur le socialisme. Il était frappé de voir que, en dépit des occupations qui semblaient attirer exclusivement l'attention sur d'autres sujets, les idées socialistes avaient fait durant les vingt dernières années de grands progrès parmi les classes ouvrières de tous les pays civilisés. Il avait la conviction que les tendances inévitables de la société moderne amèneraient de plus en plus sur le premier plan les questions qui s'agitaient dans le sein de cette société. Il y avait à ses yeux des raisons d'une grande importance au point de vue pratique pour qu'on soumît les idées socialistes à une étude poussée à fond et conduite avec impartialité, et qu'on appliquât à l'ordre actuel des choses des plans issus des théories qui offriraient les plus sérieuses garanties, lesquels mettraient fin d'une part à des souffrances reconnues, et d'autre part n'apporteraient point de perturbation sans nécessité aux relations sociales.

En conséquence, M. J.-S. Mill traça le plan d'un ouvrage qui devait embrasser le sujet tout entier et le traiter point par point. Les quatre chapitres que nous allons publier offrent sous une forme imparfaite la première ébauche des fondements de cet ouvrage. Si l'auteur avait pu l'écrire en entier et le recomposer une seconde fois, comme il en avait l'habitude, le livre sorti de ses mains ne nous présenterait pas ces chapitres dans l'ordre où nous les donnons. M. J.-S. Mill les eût incorporés dans différentes parties de son livre.

Ce n'est pas sans beaucoup d'hésitation que nous avons accédé au désir du Directeur de la *Revue* en publiant ces fragments : nous y avons consenti, parce qu'il nous a paru que ces chapitres ont une grande valeur intrinsèque, aussi bien parce qu'ils traitent de questions qui s'imposent actuellement à l'attention du monde que parce qu'ils ne diminuent en rien, à notre avis, la réputation littéraire de leur auteur, et qu'ils offriraient plutôt un exemple du travail auquel il faut se livrer pour faire un bon livre.

HELEN TAYLOR.

Introduction.

Le suffrage universel règne dans le grand pays dont nous sommes séparés par l'Atlantique, qui est maintenant presque le plus puissant du monde et qui ne tardera pas à le devenir sans conteste. C'est cette institution qui caractérise le régime politique de la France depuis 1848; elle s'est établie dans la Confédération germanique, sinon dans tous les États qui la composent. Dans la Grande-Bretagne, le droit de vote n'est pas encore aussi largement concédé; mais le dernier *bill de réforme* a admis dans l'enceinte de la constitution un si grand nombre de gens vivant de salaires hebdomadaires, que dès qu'ils voudront agir de concert d'après les intérêts de leur classe, et employer en vue d'un but commun toute la force électorale que les institutions anglaises leur accordent, ils exerceront une action puissante sur la législation, s'ils n'acquièrent pas une prépondérance absolue. Or, ils appartiennent à cette classe qui, au dire des classes supérieures, n'a aucun intérêt dans les affaires du pays. En réalité, ils en ont un très-grand, puisque leur pain quotidien dépend de la prospérité nationale. Mais ils ne sont pas entraînés, nous allions dire subornés, par un intérêt propre à leur classe, au point de se faire les défenseurs de la propriété telle qu'elle existe, et moins encore à défendre l'inégalité de la distribution de la propriété. Quelle que soit aujourd'hui la puissance des ouvriers, à quelque point qu'elle parvienne dans l'avenir, s'ils donnent leur appui aux lois sur la propriété, ce sera pour des raisons d'intérêt public, parce que ces lois leur paraîtront de nature à assurer le bien-être général; ce ne sera plus l'intérêt personnel des hommes au pouvoir qui en dictera les prescriptions.

Il me semble que la grandeur de ce changement n'a pas été jusqu'à présent complètement comprise, ni par les adversaires de notre dernière réforme constitutionnelle, ni par ceux qui l'ont réalisée. A vrai dire, la perspicacité des Anglais, quant aux conséquences des changements politiques, s'est depuis quelque temps passablement affaiblie. A force d'avoir assisté à des changements dont on annonçait, alors qu'ils n'étaient encore qu'en perspective, des conséquences immenses en bien comme en mal, et dont les effets réels dans un sens ou dans l'autre ont paru après l'évènement rester bien au dessous des prédictions, les Anglais ont fini par croire qu'il est en quelque sorte de la nature des changements politiques de ne pas répondre à l'attente qu'on en peut concevoir. Ils ont pris l'habitude de croire, sans trop se l'avouer, que les changements qui s'opèrent

sans révolution violente, ne dérangent pas beaucoup ni longtemps la marche accoutumée des affaires. C'est là une idée bien superficielle du passé comme de l'avenir. Les diverses réformes accomplies par les deux dernières générations ont été au moins aussi fécondes en conséquences importantes qu'on l'avait prédit. Les évènements ont souvent démenti les prédictions qui annonçaient des effets soudains, et quelquefois aussi le genre des effets attribués à ces réformes. La vanité des espérances de ceux qui crurent que l'émancipation des catholiques pacifierait l'Irlande et la réconcilierait avec le gouvernement britannique nous fait rire aujourd'hui. Dix ans après le vote du *bill de réforme* de 1832, personne ne croyait plus guère que ce bill dût mettre fin à tous les abus graves, ou bien ouvrir la porte au suffrage universel. Mais considérez-en les effets vingt-cinq ans plus tard. On en voit presque partout des conséquences indirectes qui dépassent les conséquences directes en importance. Dans le cours de l'histoire, les effets soudains ne touchent en général qu'à la surface des choses. Les causes qui pénètrent profondément et descendent jusqu'aux racines des évènements futurs, ne produisent leurs plus sérieux effets qu'avec lenteur; elles ont le temps de prendre place dans l'ordre de choses familier à tous, avant que l'attention générale se porte sur les changements qu'elles produisent. En effet, lorsque ces changements deviennent apparents, les observateurs superficiels aperçoivent rarement le lien particulier qui les rattache à leur cause. Il est rare qu'on comprenne les conséquences d'un fait politique nouveau, au moment où elles se présentent, si l'on n'en a pas fait auparavant l'objet de ses méditations.

Nous sommes dans le moment le plus favorable pour apprécier les conséquences du changement opéré dans nos institutions par la réforme électorale de 1867. La force électorale grandement augmentée que cette réforme met aux mains des classes ouvrières, est un fait acquis. Les circonstances qui les ont portées jusqu'ici à faire un usage si modéré de cette puissance sont essentiellement passagères. Le plus inattentif des observateurs n'ignore pas que les classes ouvrières ont déjà des visées politiques à elles, en qualité de classes ouvrières, et que probablement elles s'en proposeront pour lesquelles, à tort ou à raison, elles se persuadent que les intérêts et les opinions des autres classes puissantes sont opposés aux leurs. Quelque retard que le défaut d'organisation électorale des ouvriers, leurs divisions ou les causes qui les ont empêchés jusqu'ici de donner à leurs vœux une forme applicable suffisamment précise, apportent pour le moment à la réalisation de ce projet, il

est certain, autant qu'une chose peut l'être en politique, qu'ils ne tarderont pas à découvrir les moyens d'employer énergiquement leur force électorale collective à la réalisation de leurs visées collectives. Quand ils y viendront, ils n'agiront pas à la façon désordonnée et inefficace d'un peuple qui n'a pas l'habitude de se servir du mécanisme des lois et de la constitution; ce ne sera pas davantage par l'effet d'un pur instinct de nivellement. Les instruments dont les ouvriers se serviront seront la presse, les réunions publiques, les associations; ils enverront au Parlement le plus grand nombre possible de personnes dévouées au service des plans politiques des classes ouvrières. Ces plans politiques seront eux-mêmes déterminés par des doctrines politiques définies, car on fait aujourd'hui de la politique une étude scientifique au point de vue des classes ouvrières; des opinions inspirées par leur intérêt spécial s'organisent en systèmes et en *credo* qui réclament leur place sur le terrain de la philosophie politique, au même titre que les systèmes élaborés par les penseurs qui nous ont précédés. Il est de la dernière importance que tous les hommes capables de réflexion se mettent de bonne heure à considérer ce que pourront bien être ces *credo* politiques du peuple; qu'on soumette chacun de leurs articles au creuset de l'étude et de la discussion, pour que, s'il est possible, quand l'heure aura sonné, on puisse, d'un consentement général, adopter tout ce qu'il y aura de bon dans ces formules et rejeter tout ce qu'il y aura de mauvais. De la sorte, au lieu d'user les forces de la société dans une lutte matérielle, ou seulement morale, entre l'ancien état de choses et le nouveau, on ferait entrer dans un édifice social restauré ce qu'il y aurait de mieux dans les deux. Au pas dont marchent ordinairement les grands changements sociaux qui ne sont pas les résultats de la force matérielle, nous avons devant nous une durée d'environ une génération. De l'emploi qu'on fera de ce répit dépendra le résultat : l'adaptation des institutions sociales au nouvel état de la société humaine sera l'œuvre d'une sage prévoyance ou le résultat d'un conflit de préjugés opposés. L'avenir du genre humain sera exposé à de grands périls, si les grandes questions demeurent abandonnées à la compétition d'aveugles partisans du changement et d'adversaires non moins aveugles qui voudront l'empêcher.

L'étude qui s'impose aujourd'hui doit remonter jusqu'aux premiers principes de la société actuelle. Les doctrines fondamentales tenues pour incontestables par les générations qui nous ont précédés sont aujourd'hui remises sur le tapis. Jusqu'à ce jour, l'institution de la propriété sous la forme où elle nous a été léguée par le passé

n'a pas été mise sérieusement en question, si ce n'est par quelques théoriciens. La raison en est que les luttes du passé n'ont intéressé que des classes qui avaient le même intérêt à maintenir la constitution existante de la propriété. Il n'en sera plus de même désormais : quand une classe de la société, dont les membres n'ont presque aucune propriété à eux, et n'ont d'intérêt à cette institution qu'autant qu'elle est profitable à l'intérêt public, prendront part à la discussion, elle n'acceptera rien sans preuve, et, moins que tout le reste assurément, le principe de la propriété privée, dont la légitimité et l'utilité sont niées par nombre de gens qui raisonnent au point de vue de la classe ouvrière. Cette classe demandera certainement que la question soit remise à l'étude dans tous ses éléments, depuis la base jusqu'au sommet. Elle voudra qu'on examine à fond toutes les propositions tendant à supprimer cette institution, et toutes les modifications qu'on pourrait y faire, pour peu qu'elles aient l'air d'être favorables aux intérêts des ouvriers; elle exigera qu'on les discute à fond, avant de décider si la question doit rester en l'état. En Angleterre, les dispositions de la classe ouvrière ne se sont jusqu'ici montrées hostiles qu'à certains hors-d'œuvre du système de la propriété. Beaucoup voudraient soustraire la question des salaires à la loi de la liberté des contrats, l'une des attributions ordinaires de la propriété privée. Les plus hardis nient que la terre soit une chose dont on puisse légitimement faire une propriété privée. Ils ont commencé à demander que l'Etat la reprenne. A ces réclamations s'en ajoutent d'autres : on entend certains agitateurs déclamer contre ce qu'ils appellent l'usure, dont ils ne donnent d'ailleurs aucune définition. Il ne semble pas que ce grief ait pris naissance en Angleterre; il paraît plutôt s'y être introduit par suite des rapports qui se sont établis récemment, grâce aux Congrès du travail et à la Société internationale des travailleurs, entre les ouvriers anglais et les socialistes du continent qui rejettent l'intérêt de l'argent et nient qu'on puisse tirer légitimement un revenu d'aucune forme de propriété, le travail excepté. Cette doctrine ne nous paraît pas jusqu'ici se propager beaucoup dans la Grande-Bretagne, mais le terrain est bien préparé pour recevoir les semences de ce genre venues de pays étrangers, où les plans vastes, les idées générales, les théories et les systèmes prodigues de promesses infinies, loin d'inspirer de la méfiance pour une cause, sont des conditions nécessaires de succès. C'est en France, en Allemagne, en Suisse, que les doctrines hostiles à la propriété, au sens le plus large, ont rallié des masses d'ouvriers. Dans ces pays, presque tous ceux qui se proposent la réforme de la société dans l'intérêt de la classe ouvrière

se proclament socialistes, appellation sous laquelle les partisans de systèmes très-divers viennent se confondre, mais qui implique au moins l'idée d'un remaniement de l'institution de la propriété privée, qui se rapproche beaucoup de l'abolition de cette institution.

On trouverait peut-être, même en Angleterre, que les meneurs les plus en vue et les plus actifs des classes ouvrières sont dans le fond de vrais socialistes. Mais, comme la plupart des hommes politiques anglais, ils savent mieux que leurs frères du continent que l'on ne saurait accomplir par un coup de main des changements grands et durables dans les idées fondamentales des hommes. Aussi dirigent-ils leurs efforts vers des buts qui semblent plus faciles à atteindre, et se contentent-ils de garder pour eux toutes les théories extrêmes jusqu'à ce qu'on ait fait sur une petite échelle l'épreuve des principes qui les inspirent. Tant que les classes ouvrières d'Angleterre garderont cet esprit, l'esprit anglais, il n'est pas probable qu'elles se jettent tête baissée dans les aventures et les excès de certains socialistes étrangers, qu'on voit, en Suisse même, ce pays de la sagesse, proclamer qu'ils se contenteront pour commencer d'une subversion pure et simple, et qu'ils laisseront la reconstruction se faire plus tard d'elle-même. Ajoutons que, par le mot subversion, ils n'entendent pas seulement la destruction de tout gouvernement, mais l'expropriation de toute sorte de propriété, qui l'ôterait à ses détenteurs actuels pour la consacrer au profit de tous. Par quels moyens? Il sera temps, disent-ils, d'y aviser plus tard. Le patronage qu'une feuille publique, organe d'une association ouvrière (*la Solidarité* de Neuchâtel) a donné à cette doctrine, est un des signes les plus curieux du temps. Les meneurs des ouvriers anglais, dont les délégués aux congrès de Genève et de Bâle ont le plus contribué à donner à ces assemblées le bon sens pratique qu'elles ont montré, ne songent probablement pas à débuter résolûment par l'anarchie, avant d'avoir une opinion arrêtée sur le régime social qu'il conviendrait d'établir à la place de l'ancien. Mais il est évident qu'on ne saurait bien juger les moyens qu'ils proposent, ni motiver un jugement par des raisons convaincantes pour le public, à moins de se livrer à une étude préalable des deux théories opposées, celle qui conclut en faveur de la propriété privée et celle du socialisme, auxquelles il faudra nécessairement emprunter la plupart des prémisses de la discussion. Avant, donc, qu'on puisse examiner utilement ces questions dans les détails, il convient d'étudier les fondements de celles que soulève le socialisme. Il faut procéder à cet examen sans préjugé hostile. Quelque irréfutables que les arguments favorables aux lois de la propriété puissent paraître à ceux

pour qui ils ont le double avantage d'être une coutume dont l'origine se perd dans la nuit des temps, et d'être consacrés par l'intérêt personnel, n'est-il pas très-naturel qu'un ouvrier qui a commencé à réfléchir sur la politique les regarde sous un jour très-différent?

Dans les pays où il n'y a plus de progrès à réalise dans le domaine des droits politiques, est-il possible que les moins fortunés d'entre les « adultes mâles » ne se posent pas la question de savoir si le progrès doit s'arrêter au point où ils sont eux-mêmes parvenus? En dépit de tout ce qui s'est fait et de tout ce qui paraît devoir se faire encore, pour étendre les droits politiques au plus grand nombre, c'est toujours le petit nombre qui naît pour jouir de grandes richesses, et c'est la masse qui est destinée à une pauvreté extrême, que le contraste rend plus amère encore. Les hommes qui composent la grande majorité ne sont plus asservis ni tenus en sujétion par la loi; ils le sont encore par la pauvreté : ils demeurent rivés à la même place, à la même occupation, obligés d'obéir à la volonté d'un employeur, privés par l'accident de la naissance et des jouissances matérielles et des avantages intellectuels et moraux que d'autres reçoivent en héritage, sans qu'il leur en coûte un effort, et sans que leur mérite y soit pour rien. Certes, le pauvre n'a pas tort de croire qu'un tel état de choses est un mal aussi grand peut-être qu'aucun de ceux contre lesquels le genre humain a lutté jusqu'ici. Est-ce un mal nécessaire? Le pauvre l'entend dire par ceux qui n'en souffrent pas, par ceux qui ont tiré les bons numéros de la loterie de la vie. Mais n'en disait-on pas autant de l'esclavage, du despotisme, des privilèges de l'oligarchie. Tous les progrès que les classes les plus pauvres ont successivement réalisés à leur profit, et qu'elles doivent tantôt aux plus nobles sentiments, tantôt aux craintes qu'elles inspiraient à la classe puissante, quand elles ne les ont pas acquis à prix d'argent, ou en récompense de l'appui donné à quelque faction de la classe prépondérante dans les querelles intestines qui la divisaient; tous ces progrès ont rencontré d'abord l'obstacle des préjugés les plus forts. Par la conquête de ces avantages, les classes subordonnées ont prouvé leur force et se sont mises en état d'en acquérir de nouveaux; elles en ont tiré un double profit, puisque ces privilèges dérivaient en leur faveur une partie du respect qui est l'apanage du pouvoir, et qu'ils modifiaient dans le même sens les croyances de la société. Tous les avantages qu'elles parvenaient à conquérir étaient censés désormais leur revenir de droit; ce qui n'empêchait pas de les juger indignes de ceux qu'elles n'avaient point encore acquis. Quel motif les classes que le système social place dans un état de subordination auraient-elles donc d'ajouter foi aux

maximes que le même système social a pu consacrer comme autant de principes? On sait la flexibilité merveilleuse des opinions humaines; on a reconnu qu'elles consacrent toujours les faits existants, et qu'à leurs yeux tout ce qui n'est pas encore est funeste ou impraticable. Donc, au nom de quoi vient-on assurer aux classes subordonnées que la distinction qui sépare le riche du pauvre repose sur une nécessité plus impérieuse que tant de faits antiques, jadis consacrés par une longue durée, et qui, une fois abolis, ont été condamnés par ceux-là mêmes qui en avaient tiré profit? On ne saurait admettre cette nécessité sur la parole de la partie intéressée. Les classes ouvrières ont le droit de demander que toutes les institutions sociales sans exception soient soumises à un nouvel examen, et que toute question soit considérée comme si elle se posait aujourd'hui pour la première fois, sans jamais perdre de vue l'idée que les personnes qu'il s'agit de convaincre ne sont pas celles qui tirent du système actuel leur influence ou leur bien-être particulier, mais celles qui n'ont d'autre intérêt dans la question que la justice abstraite et le bien général de la communauté. Il faudrait rechercher comment un législateur sans préjugé, absolument impartial, jugeant entre les possesseurs de la propriété et les non-possesseurs, pourrait statuer sur l'institution; il faudrait trouver pour la défendre des raisons capables d'agir sur un tel législateur, et non des motifs qui ont l'air d'avoir été inventés pour légitimer le fait existant. Les droits ou les lois *a priori* qui ne supportent pas cette épreuve, devront tôt ou tard disparaître. En outre, il faudrait prêter une oreille impartiale à toutes les objections qu'on oppose à la propriété même. Il faudrait reconnaître avec franchise tous les maux et tous les inconvénients qui s'attachent à l'institution, même sous la forme la meilleure qu'elle revête, et appliquer les remèdes et les palliatifs les plus efficaces que l'esprit humain soit capable d'imaginer. Enfin, il faudrait examiner avec la même sincérité, au lieu de les déclarer d'avance absurdes et impraticables, tous les plans qui seraient proposés par les réformateurs de la société, de quelque nom qu'on les appelle, en vue de réaliser les avantages qu'on se promet de l'institution de la propriété, sans en subir les inconvénients.

Objections des socialistes à l'ordre actuel de la société.

De même que, dans toutes propositions de changement, il y a deux éléments à considérer, ce qu'il faut changer et ce qu'il faut mettre à la place de ce qu'on supprime, de même, dans le socialisme consi-

déré d'une manière générale, et dans chacune de ses variétés prises à part, il y a deux parties à distinguer, l'une négative et critique, l'autre constructive. Il y a d'abord le jugement du socialisme sur les institutions existantes, sur les pratiques en vigueur et sur leurs résultats ; il y a ensuite les divers plans proposés pour faire quelque chose de mieux. Sur la première partie, les différentes écoles du socialisme sont d'accord. Elles se rencontrent avec une unanimité à peu près parfaite sur les défauts qu'elles trouvent à la société économique existante. Jusqu'à un certain point aussi, elles professent les mêmes idées générales sur le remède qu'il faut apporter à ces défauts ; mais dans les détails, en dépit de cet accord, il existe entre elles des différences profondes. Il nous appartient et il sera utile, pour apprécier les doctrines de ces écoles, de commencer par la partie négative, commune à toutes, et de renvoyer l'examen de leurs différences au moment où nous nous occuperons de la seconde partie de leur œuvre, la seule où elles diffèrent sérieusement.

La première partie de notre tâche n'est pas difficile, puisqu'elle ne consiste qu'en une énumération des maux existants; il n'en manque pas, et la plupart ne sont rien moins qu'obscurs et mystérieux. Il en est beaucoup qui servent de base aux déclamations des moralistes, bien que les racines de ces maux descendent à des profondeurs où les moralistes n'essayent guère de pénétrer. Ils sont si nombreux et si variés que la seule difficulté consiste à en faire un catalogue à peu près complet. Contentons-nous pour le moment de n'en citer qu'un petit nombre parmi les principaux. Avant tout, il y a une chose que le lecteur ne doit pas oublier. Lorsqu'il parcourt la liste de ces maux et qu'il y voit apparaître à la file des faits qu'il s'est habitué à compter parmi les nécessités de la nature, mais présentés cette fois comme autant de griefs contre les institutions sociales actuelles, il n'a pas le droit de crier à la mauvaise foi et de protester que les maux dont on se plaint sont inhérents à la condition de l'homme et à l'état de société, et que nulle disposition nouvelle n'y saurait porter remède. Ce serait commettre une pétition de principe. Nul n'est plus disposé que les socialistes à admettre que les maux dont ils se plaignent sont irrémédiables dans la constitution actuelle de la société ; ils l'affirment même avec plus de rigueur que la vérité ne les y autorise. Ce qu'ils se proposent, c'est d'examiner s'il n'y aurait pas un autre état de société qui ne serait pas exposé à ces maux, ou qui le serait beaucoup moins. Ceux qui trouvent à redire à l'ordre actuel de la société, considéré dans son ensemble, et qui ne reculeraient pas devant l'éventualité d'un changement total de l'état social, ont le droit d'exposer au

profit de leur thèse tous les maux existant actuellement dans la société, soit que ces maux semblent des effets probables des arrangements sociaux, soit qu'ils proviennent d'autres causes; pourvu qu'ils ne soient pas la conséquence des lois de la nature que la puissance et la science de l'homme ne sont point encore en mesure de contre-balancer.

Du moment qu'il y a des maux moraux, ainsi que des maux physiques, qui trouveraient naturellement leur remède si chacun faisait ce qu'il doit, on a bien le droit de les imputer à l'état de société qui les souffre; ils constituent des arguments recevables, jusqu'à ce qu'on ait montré que tout autre état de société impliquerait une somme égale ou plus grande de maux du même genre. D'après les socialistes, les dispositions actuelles de la société en ce qui touche la propriété, la production et la distribution de la richesse, considérées comme moyens de réaliser le bien général, manquent complètement leur but. Il y a, disent-ils, une masse énorme de mal que ces dispositions ne parviennent pas à prévenir; le bien tant moral que physique qu'elles produisent est d'une valeur misérable en comparaison de la quantité d'effort employé, et cette chétive somme de bien ne s'obtient encore que par des moyens féconds en conséquences pernicieuses, tant morales que physiques.

En premier lieu, au nombre des maux sociaux existants, on peut citer la pauvreté. Les défenseurs et les prôneurs de l'institution de la propriété insistent surtout sur cette raison que c'est le moyen d'assurer au travail et à la frugalité leur récompense, et de permettre à l'homme de se tirer de l'indigence. C'est possible; la plupart des socialistes accordent qu'il en a été ainsi dans les premiers temps de l'histoire. Mais l'institution ne peut rien de plus ni rien de mieux sur ce point que ce qu'elle a produit jusqu'ici; l'efficacité, affirment-ils, en est parfaitement insignifiante. A quel chiffre s'élève, dans les pays les plus civilisés de l'Europe, le nombre de ceux qui jouissent personnellement de ce qu'on pourrait appeler les profits de la propriété? On peut dire que si la propriété n'était aux mains des employeurs, les ouvriers manqueraient de leur pain quotidien. Mais, cela accordé, il n'en reste pas moins que leur pain quotidien, c'est tout ce qu'ils possèdent; souvent même, ils n'en possèdent qu'une quantité insuffisante, presque constamment de qualité inférieure, et ils ne sont pas sûrs d'en avoir toujours; un nombre immense de membres des classes industrieuses se trouvent, à un moment ou à un autre de leur existence (et tout le monde est susceptible de tomber en cet état), dépendants, au moins pour un temps, de la charité légale ou volontaire. Ce serait une tâche superflue en ce mo-

ment que de décrire les horreurs de l'indigence, ou de supputer le nombre d'hommes qui dans les pays les plus avancés sont habituellement, durant le cours de leur existence, la proie des souffrances physiques et morales qui découlent de l'indigence. C'est l'affaire des philanthropes qui les ont dépeintes avec des couleurs passablement sombres. Il suffira de dire que la condition du grand nombre dans l'Europe civilisée, même en Angleterre et en France, est plus mauvaise que celle de la plupart des tribus sauvages connues.

On dira aussi que nul n'a raison de se plaindre de ce mauvais sort, parce qu'il n'est le partage que de ceux qui se laissent dépasser par les autres, auxquels ils demeurent inférieurs en énergie et en prudence. Cela fût-il vrai, ce ne serait qu'un mince allégement du mal. Qu'un Néron, qu'un Domitien imposent à cent de leurs victimes l'obligation de racheter leur vie en luttant à la course sous la condition que les cinquante ou les vingt qui resteront en arrière seront mis à mort, la condition sera-t-elle moins injuste parce que les plus forts ou les plus agiles auront la certitude d'échapper, à moins d'accident malencontreux? Le mal et le crime, c'est que quelqu'un soit mis à mort. De même, dans l'économie de la société, s'il est des hommes qui souffrent de privations physiques ou de dégradation morale, dont les besoins matériels ne soient point satisfaits ou le soient de telle sorte que les brutes seules pourraient s'en contenter, c'est un vice qui n'est pas nécessairement imputable à la société, mais qui n'en est pas moins la preuve que les arrangements sociaux manquent leur but. Affirmer après cela, comme pour atténuer le mal, que ceux qui souffrent de la misère sont les membres les plus faibles de la société au moral et au physique, c'est ajouter l'insulte au malheur. Est-ce que la faiblesse justifie la souffrance? N'est-elle pas au contraire aux yeux de tous un titre irrécusable à la protection contre la souffrance? Si les heureux avaient les idées et les sentiments qu'ils devraient avoir, voudraient-ils de leur prospérité, du moment que, pour la payer, il faut qu'une seule personne de leur voisinage se trouve, pour une autre cause qu'une faute volontaire, dans l'impossibilité absolue d'acquérir une existence désirable?

Il y a une chose qui, si elle était vraie, exonérerait les institutions sociales de toute responsabilité à l'égard de ces maux. Puisque l'espèce humaine ne saurait tirer une existence agréable ou même une existence quelconque que de son travail et de ses privations, il n'y aurait pas lieu de se plaindre de la société, si tous ceux qui veulent bien s'imposer une juste mesure de ce travail et de ces privations pouvaient obtenir une juste mesure de ses fruits. Mais en est-il ainsi?

N'est-ce pas plutôt le contraire ? La rémunération, au lieu d'être proportionnée au travail et aux privations de l'individu, est presque en raison inverse de ses efforts et de ses privations; ceux qui reçoivent le moins sont ceux qui travaillent et se privent le plus. Souvent même, les pauvres, fainéants ou insouciants, de mauvaise conduite, ou qui méritent le plus qu'on les accuse de n'avoir à s'en prendre qu'à eux-mêmes de leur condition, fournissent un labeur bien plus grand et bien plus dur, je ne dirai pas seulement que les gens nés pour jouir de l'indépendance que donne la fortune, mais que la plupart de ceux qui sont le plus largement rémunérés parmi les hommes obligés de gagner leur vie; l'empire insuffisant que le pauvre industrieux exerce sur lui-même lui coûte plus de sacrifices et plus d'efforts que les membres plus favorisés de la société n'ont à s'en imposer. L'idée qu'il existe en fait, dans l'état actuel de la société, une justice distributive, c'est-à-dire une proportion entre le succès et le mérite, ou entre le succès et le travail, est pour tous une chimère pure qu'il faut reléguer dans le domaine du roman. La vertu et l'intelligence des individus, il est vrai, ne sont pas absolument sans influence sur leur sort; ces qualités leur servent en réalité de titres, mais de titres bien inférieurs à beaucoup d'autres qu'ils ne doivent aucunement à leur mérite. Le plus puissant de tous est la naissance. La grande majorité des hommes occupent la position pour laquelle ils sont nés. Il en est qui sont nés pour être riches sans travailler, d'autres pour occuper une position où ils peuvent devenir riches par le travail, le plus grand nombre pour se livrer à un travail pénible et pour subir la pauvreté pendant toute leur vie, un grand nombre pour l'indigence. Après la naissance, la principale cause de succès dans la vie est l'accident et l'occasion. Lorsqu'une personne qui n'est pas née riche réussit à le devenir, il est vrai, sans doute, que son industrie et son adresse ont contribué à ce résultat; mais l'industrie et l'adresse n'auraient pas suffi, sans un concours d'occasions et de chances qui n'est jamais que le lot d'un petit nombre. Si la vertu est pour quelques-uns une cause de succès, les vices, la bassesse, une servile obséquiosité, la dureté du cœur, l'avarice et l'égoïsme, le sont pour d'autres, et bien plus souvent; ajoutons-y ces mensonges que le monde autorise, ces tours d'adresse en affaires qu'on tolère, les jeux de bourse, et trop souvent des fourberies pures. L'activité et le talent sont des causes de succès bien plus puissantes dans la vie que les vertus; mais, si l'un réussit parce qu'il consacre son activité et son talent à quelque objet d'une utilité générale, un autre prospère parce qu'il applique les mêmes qualités à damer le pion à un rival et à le ruiner. Tout ce qu'un

moraliste oserait affirmer, c'est que, dans les mêmes circonstances, l'honnêteté est la meilleure des politiques, et qu'avec des avantages égaux un honnête homme a, chose bien souvent contestable, plus de chances de réussir qu'un coquin ; mais rien n'est moins sûr. On ne saurait prétendre que l'honnêteté, comme moyen de succès, a plus d'influence que l'avantage d'un seul degré dans la hiérarchie sociale. Tout ce qu'on peut dire quand on veut comparer le succès avec la conduite, c'est surtout qu'il y a un certain degré de mauvaise conduite, ou plutôt certains genres de mauvaise conduite, qui suffisent seuls à renverser n'importe quel ensemble de circonstances favorables. Mais la réciproque n'est pas vraie. Dans la situation où se trouvent la plupart des gens, il n'y a pas de conduite, si bonne qu'elle soit, sur laquelle ils puissent compter pour s'élever dans le monde, s'ils ne trouvent en même temps un concours de circonstances heureuses.

L'extrême pauvreté, et la pauvreté très-peu méritée, voilà le premier résultat considérable de l'insuccès des arrangements sociaux existants. Le second est la mauvaise conduite de l'homme : le crime, le vice, les folies, et toutes les souffrances qui marchent à leur suite. En effet, presque tous les genres de mauvaise conduite, soit envers nous-même, soit envers autrui, peuvent se ramener à l'une de ces trois causes : chez le grand nombre, la pauvreté et les tentations qui l'assiègent; chez le petit nombre, chez ceux que leur fortune dispense de l'obligation du travail, l'oisiveté et le désœuvrement ; chez les uns comme chez les autres, une mauvaise éducation ou le manque d'éducation. Il faut convenir que les deux premières causes sont au moins l'effet de l'insuffisance des arrangements sociaux. On reconnaît à peu près universellement que la dernière leur est imputable; on peut les appeler le crime de la société. Je parle en gros et sans rien préciser, car une analyse plus détaillée des causes qui produisent les défauts de caractère et les erreurs de conduite prouverait d'une façon plus décisive encore la filiation qui les rattache à une organisation défectueuse de la société, tout en révélant en même temps le lien de dépendance réciproque qui rattache cet état social vicieux à un état arriéré de l'esprit humain.

Quand ils avaient ainsi énuméré les maux de la société, les niveleurs purs du temps passé s'arrêtaient ; leurs successeurs, dont la vue porte plus loin, les socialistes d'aujourd'hui, vont au delà. A leurs yeux, la base même des relations humaines, le principe sur lequel roule actuellement la production et la répartition des produits matériels est essentiellement vicieux et antisocial. Ce principe est l'individualisme, la concurrence : chacun pour soi et

contre tous. Il repose sur une opposition, non sur une harmonie d'intérêts ; et sous son empire chacun est obligé de se faire sa place par la lutte, de refouler les autres ou de se laisser refouler par eux. Les socialistes considèrent ce système de guerre privée (on peut bien l'appeler ainsi) de chacun contre chacun, comme également funeste au point de vue économique et au point de vue moral. Au point de vue moral, les maux qu'il engendre sautent aux yeux. Ce principe engendre l'envie, la haine, le manque de charité ; grâce à lui, chacun devient l'ennemi de quiconque traverse sa voie, et la voie de chacun est toujours exposée à être traversée. Dans le système en vigueur, il est difficile que l'un gagne sans qu'un autre ou beaucoup d'autres perdent, ou sans qu'ils éprouvent des mécomptes. Dans une société bien organisée, chacun devrait gagner au succès des efforts des autres ; aujourd'hui, au contraire, nous ne gagnons que par la perte d'autrui, et nous ne perdons que par le gain d'autrui. Nos gains les plus grands proviennent de la plus triste des causes : de la mort; de la mort de ceux qui nous tiennent de plus près, de ceux qui devraient nous être les plus chers. Les réformateurs de la société condamnent le principe de la concurrence individuelle aussi absolument pour ses effets économiques que pour ses effets moraux. Dans la concurrence des travailleurs, ils voient la cause de l'abaissement des salaires; dans la concurrence des producteurs, celle de la ruine et de la banqueroute; et ces deux causes, disent-ils, tendent constamment à s'aggraver à mesure que la population et la richesse progressent. Personne, d'après eux, n'y gagne, excepté les grands propriétaires fonciers, les possesseurs de rentes fixes, et un petit nombre de grands capitalistes que leur richesse met peu à peu à même de vendre à plus bas prix que les autres, d'absorber la totalité des opérations de l'industrie dans leur propre sphère, de chasser du marché tous les employeurs de travail, d'en rester seuls maîtres, de transformer les travailleurs en un nouveau genre d'esclaves ou de serfs, de les assujettir par les secours qu'ils leur donnent et de les contraindre d'accepter ces secours aux conditions qu'il leur plaît de dicter. En un mot, la société marche, d'après ces penseurs, vers une nouvelle féodalité, celle des grands capitalistes.

Comme j'aurai pleinement l'occasion dans les chapitres suivants d'exposer mon opinion sur ces questions et sur beaucoup d'autres qui s'y rattachent et en dépendent, je vais sans autre préambule exposer les opinions des socialistes éminents sur les arrangements actuels de la société, en citant des passages de leurs écrits. Pour le moment, je demande qu'on ne voie en moi que le rapporteur des opinions d'autrui. On verra plus tard juqu'à quel point les citations

que je fais s'accordent avec mes propres sentiments ou en diffèrent.

L'exposé le plus clair, le plus condensé, le plus précis et le plus spécifique des idées des socialistes en général contre l'état actuel de la société, dans le domaine économique des affaires humaines, se rencontre dans le petit livre de M. Louis Blanc, intitulé : *Organisation du travail.* C'est donc à ce traité que j'emprunterai mes premières citations :

« La concurrence est pour le peuple un système d'extermination.

« Le pauvre est-il un membre ou un ennemi de la société? Qu'on réponde.

« Il trouve tout autour de lui le sol occupé.

« Peut-il semer la terre pour son propre compte? Non, parce que le droit de premier occupant est devenu droit de propriété.

« Peut-il cueillir les fruits que la main de Dieu a fait mûrir sur le passage des hommes? Non, parce que cela constitue un droit que le gouvernement affirme.

« Peut-il puiser de l'eau à une fontaine enclavée dans un champ? Non, parce que le propriétaire du champ est, en vertu du droit d'accession, propriétaire de la fontaine.

« Peut-il, mourant de faim et de soif, tendre la main à la pitié de ses semblables? Non, parce qu'il y a des lois contre la mendicité.

« Peut-il, épuisé de fatigue et manquant d'asile, s'endormir sur le pavé des rues? Non, parce qu'il y a des lois contre le vagabondage.

« Peut-il, fuyant cette patrie homicide où tout lui est refusé, aller demander des moyens de vivre loin des lieux où la vie lui a été donnée? Non, parce qu'il n'est permis de changer de contrée qu'à de certaines conditions impossibles pour lui.

« Que fera donc ce malheureux? Il vous dira : « J'ai des bras, j'ai « une intelligence, j'ai de la force, j'ai de la jeunesse; prenez tout « cela, et en échange donnez-moi un peu de pain. » C'est ce que font, disent aujourd'hui les prolétaires. Mais ici même vous pouvez répondre au pauvre : « Je n'ai pas de travail à vous donner. » Que voulez-vous qu'il fasse alors? . . . . . .

. . . . . .

« ..... Qu'est-ce que la concurrence relativement aux travailleurs? C'est le travail mis aux enchères. Un entrepreneur a besoin d'un ouvrier; trois se présentent. — Combien pour votre travail? — Trois francs : j'ai une femme et des enfants. — Bien, et vous? — Deux francs et demi : je n'ai pas d'enfants, mais une femme. — A merveille. Et vous? — Deux francs me suffisent : je suis seul. — A vous donc la préférence. C'en est fait; le marché est conclu. Que devien-

dront les deux prolétaires exclus? Ils se laisseront mourir de faim, il faut l'espérer. Mais s'ils allaient se faire voleurs? Ne craignez rien, nous avons des gendarmes. Assassins? Nous avons le bourreau. Quant au plus heureux des trois, son triomphe n'est que provisoire. Vienne un quatrième travailleur assez robuste pour jeûner de deux jours l'un, la pente du rabais sera descendue jusqu'au bout : nouveau paria, nouvelle recrue pour le bagne, peut-être !

« Dira-t-on que ces tristes résultats sont exagérés? qu'ils ne sont possibles dans tous les cas, que lorsque l'emploi ne suffit pas aux bras qui veulent être employés? Je demanderai à mon tour si la concurrence porte par aventure en elle-même de quoi empêcher cette disproportion homicide? Si telle industrie manque de bras, qui m'assure que, dans cette immense confusion créée par une compétition universelle, telle autre n'en regorgera pas? Or n'y eût-il, sur trente-quatre millions d'hommes, que vingt individus réduits à voler pour vivre, cela suffit pour la condamnation du principe.

« Mais qui donc serait assez aveugle pour ne point voir que sous l'empire de la concurrence illimitée, la baisse intime des salaires est un fait nécessairement général, et point du tout exceptionnel? La population a-t-elle des limites qu'il ne lui soit jamais donné de franchir? Nous est-il loisible de dire à l'industrie abandonnée aux caprices de l'égoïsme individuel, à l'industrie, cette mer si féconde en naufrages : Tu n'iras pas plus loin? La population s'accroît sans cesse : ordonnez donc à la mère du pauvre de devenir stérile, et blasphémez Dieu qui l'a rendu féconde; car, si vous ne le faites, la lice sera bientôt trop étroite pour les combattants. Si une machine est inventée, ordonnez qu'on la brise et criez anathème à la science; car, si vous ne le faites, les mille ouvriers que la machine nouvelle chasse de leurs ateliers iront frapper à la porte de l'atelier voisin et faire baisser le salaire de leurs compagnons. Baisse systématique des salaires, aboutissant à la suppression d'un certain nombre d'ouvriers, voilà l'inévitable effet de la concurrence illimitée. Elle n'est donc qu'un procédé industriel au moyen duquel les prolétaires sont forcés de s'exterminer les uns les autres. . . . . .

. . . . . .

« ..... S'il est un fait incontestable, c'est que l'accroissement de la population est beaucoup plus rapide dans la classe pauvre que dans la classe riche. D'après la *Statistique de la civilisation européenne*, les naissances, à Paris, ne sont que du 1/32 de la population dans les quartiers les plus aisés; dans les autres, elles s'élèvent au 1/26. Cette dépopulation est un fait général, et Sismondi, dans son ouvrage sur l'économie politique, l'a très-bien expliquée en l'attribuant à l'im-

possibilité où les journaliers se trouvent d'espérer et de prévoir. Celui-là seul peut mesurer le nombre de ses enfants à la quantité de son revenu, qui se sent maître du lendemain ; mais quiconque vit au jour le jour subit le joug d'une fatalité mystérieuse à laquelle il voue sa race, parce qu'il y a été voué lui-même. Les hospices sont là, d'ailleurs, menaçant la société d'une véritable inondation de mendiants. Quel moyen d'échapper à un tel fléau?... Il est clair, cependant, que toute société où la quantité des subsistances croît moins vite que le nombre des hommes est une société penchée sur l'abîme..... La concurrence produit la misère : c'est un fait prouvé par des chiffres. La misère est horriblement prolifique : c'est un fait prouvé par des chiffres. La fécondité du pauvre jette dans la société des malheureux qui ont besoin de travailler et ne trouvent pas de travail : c'est un fait prouvé par des chiffres. Arrivée là, une société n'a plus qu'à choisir entre tuer les pauvres ou les nourrir gratuitement : atrocité ou folie [1]. »

Voilà pour le pauvre. Passons maintenant aux classes moyennes :

« Le bon marché, voilà le grand mot dans lequel se résument, selon les économistes de l'école des Smith et des Say, tous les bienfaits de la concurrence illimitée. Mais pourquoi s'obstiner à n'envisager les résultats du bon marché que relativement au bénéfice momentané que le consommateur en retire? Le bon marché ne profite à ceux qui consomment qu'en jetant, parmi ceux qui produisent, les germes de la plus ruineuse anarchie. Le bon marché, c'est la massue avec laquelle les riches producteurs écrasent les producteurs peu aisés. Le bon marché, c'est le guet-apens dans lequel les spéculateurs hardis font tomber les hommes laborieux. Le bon marché, c'est l'arrêt de mort du fabricant qui ne peut faire les avances d'une machine coûteuse que ses rivaux, plus riches, sont en état de se procurer. Le bon marché, c'est l'exécuteur des hautes œuvres du monopole; c'est la pompe aspirante de la moyenne industrie, du moyen commerce, de la moyenne propriété : c'est en un mot l'anéantissement de la bourgeoisie au profit de quelques oligarques industriels.

« Serait-ce que le bon marché doive être maudit, considéré en lui-même? Nul n'oserait soutenir une telle absurdité. Mais c'est le propre des mauvais principes de changer le bien en mal et de corrompre toute chose. Dans le système de la concurrence, le bon marché n'est qu'un bienfait provisoire et hypocrite. Il se maintient tant qu'il y a lutte : aussitôt que le plus riche a mis hors de combat

1. Louis Blanc, *Organisation du travail*, p. 6, 11, 53, 57, 4e édit. Paris, 1845.

tous ses rivaux, les prix remontent. La concurrence conduit au monopole; par la même raison, le bon marché conduit à l'exagération des prix; ainsi, ce qui a été une arme de guerre parmi les producteurs devient tôt ou tard pour les consommateurs eux-mêmes une cause de pauvreté. Que si à cette cause on ajoute toutes celles que nous avons déjà énumérées, et en première ligne l'accroissement désordonné de la population, il faudra bien reconnaître, comme un fait né directement de la concurrence, l'appauvrissement de la masse des consommateurs.

« Mais, d'un autre côté, cette concurrence, qui tend à tarir les sources de la consommation, presse la production à une activité dévorante. La confusion produite par l'antagonisme universel dérobe à chaque producteur la connaissance du marché. Il faut qu'il compte sur le hasard pour l'écoulement de ses produits, qu'il enfante dans les ténèbres. Pourquoi se modérerait-il, surtout lorsqu'il lui est permis de rejeter ses pertes sur le salaire si éminemment élastique de l'ouvrier? Il n'est pas jusqu'à ceux qui produisent à perte qui ne continuent à produire, parce qu'ils ne veulent pas laisser périr la valeur de leurs machines, de leurs outils, de leurs matières premières, de leurs constructions, de ce qui leur reste encore de clientèle, et parce que l'industrie, sous l'empire du principe de la concurrence, n'étant plus qu'un jeu de hasard, le joueur ne veut pas renoncer au bénéfice possible de quelque heureux coup de dé.

« Donc, et nous ne saurions trop insister sur ce résultat, la concurrence force la production à s'accroître et la consommation à décroître; donc elle va précisément contre le but de la science économique; donc elle est tout à la fois oppression et démence . . . .

. . . . . .

« Je n'ai rien dit, pour éviter les lieux communs et les vérités devenues déclamatoires à force d'être vraies, de l'effroyable pourriture morale que l'industrie, organisée ou plutôt désorganisée comme elle l'est aujourd'hui, a déposée au sein de la bourgeoisie. Tout est devenu vénal, et la concurrence a envahi jusqu'au domaine de la pensée.

« Les fabriques écrasant les métiers; les magasins somptueux absorbant les magasins modestes; l'artisan qui s'appartient remplacé par le journalier qui ne s'appartient pas; l'exploitation par la charrue dominant l'exploitation par la bêche et faisant passer le champ du pauvre sous la souveraineté honteuse de l'usurier; les faillites se multipliant; l'industrie transformée par l'extension mal réglée du crédit en jeu, où le gain de la partie n'est assuré à personne, pas même au fripon; et enfin ce vaste désordre, si propre à éveiller

dans l'âme de chacun la jalousie, la défiance, la haine, éteignant peu à peu toutes les aspirations généreuses et tarissant toutes les sources de la foi, du dévouement, de la poésie : voilà le hideux et trop véridique tableau des résultats produits par l'application du principe de la concurrence[1]. »

Les fouriéristes, par leur principal organe, M. Considérant, énumèrent les maux de la civilisation actuelle en ces termes.

1° Elle emploie une quantité énorme de travail et de force humaine sans rien produire, ou à une œuvre de destruction.

« Nous avons d'abord l'armée, qui prélève en France et dans tous les autres pays l'élite de la population en force et en santé, une grande quantité d'hommes de talent et d'intelligence, et une part considérable de revenus publics...

« La société actuelle fait éclore à son souffle impur d'innombrables légions de scissionnaires, êtres improductifs ou destructeurs : chevaliers d'industrie, prostituées, gens sans aveu, mendiants, prisonniers, filous, brigands et autres scissionnaires dont le nombre tend moins que jamais à décroître...

« Au tableau des opérations improductives que nécessite notre société, il faut ranger celle de la *magistrature* et du parquet, des cours et des tribunaux, gendarmes, police, geôliers, bourreaux, fonctions toutes indispensables aujourd'hui à la sûreté de la société.

« Sont improductifs encore les *oisifs*, gens dits *comme il faut*, passant leur vie à ne rien faire, lions et lionnes, tigres et panthères, les flâneurs et les fainéants de tous les étages.

« Sont improductives les *légions fiscales* de la douane, des *contributions* directes ou indirectes, des octrois; les receveurs, percepteurs, porteurs de contraintes, garnisaires, gabelous, rats de cave, toute cette immense armée qui surveille, verbalise et prend, mais qui ne crée pas.

« Improductives les élucubrations des *sophistes*, philosophes, métaphysiciens, politiques engagés dans des voies fausses, qui ne font pas avancer la science et ne produisent que des débats stériles ou des commotions; le verbiage des avocats, plaideurs, témoins.

« Improductives enfin les opérations du commerce, depuis celle des banquiers à la bourse jusqu'à celle de l'épicier derrière son comptoir[2]. »

2° Ils affirment que « l'industrie et les facultés qui se trouvent dans le système actuel, consacrées à la production, ne produisent guère

1. Louis Blanc, *Organisation du travail*, p. 58-61, 65-66. 4e édit. Paris, 1845.
2. V. Considérant, *Destinée sociale*, 3e édition, Paris, 1848, I, 35, 36, 37.

qu'une faible partie de ce qu'elles pourraient donner si elles étaient mieux employées et mieux dirigées.

« Qui, avec un peu de bonne volonté et de réflexion, refuserait de comprendre combien l'incohérence, le désordre, la non-combinaison, le défaut d'association, le morcellement de l'industrie livrée aujourd'hui à l'action individuelle, dépourvue de toute organisation, dépourvue d'ensemble, sont des causes qui rétrécissent la puissance de la production, perdent ou gaspillent nos moyens d'action? Le désordre n'enfante-t-il pas la pauvreté, comme l'ordre et la bonne gestion enfantent la richesse? L'incohérence n'est-elle pas une cause de faiblesse, comme la combinaison une cause de force? Or qui peut dire que l'industrie agricole, domestique, manufacturière, scientifique, artistique et les opérations commerciales sont organisées aujourd'hui dans la commune et dans l'Etat? Qui peut dire que tous les travaux qui s'exécutent dans ces domaines sont subordonnés à des vues d'ensemble et de prévoyance ; qu'ils sont conduits avec économie, ordre et entente? Qui peut dire encore que notre société a la puissance de développer, par une bonne éducation, toutes les facultés que la nature a données à chacun de ses membres; d'employer chacun d'eux aux fonctions qu'il aimerait, qu'il saurait le mieux exercer, qu'il exercerait par conséquent avec plus d'avantage pour lui et pour les autres? A-t-on seulement pensé à poser le problème des caractères, de l'emploi social et régulier des aptitudes naturelles et des vocations? Hélas! l'utopie des plus ardents philanthropes, c'est d'apprendre à lire et à écrire à vingt-cinq millions de Français. Encore peut-on dans les circonstances actuelles les mettre au défi de réussir.

« N'est-ce pas une étrange chose aussi, et qui accuse bien haut, que ce spectacle d'une société, où la terre n'est pas ou est mal cultivée, où l'homme est mal logé, mal vêtu, où mille travaux ingrats sont à faire, et où des masses d'individus manquent à chaque instant de travail et s'étiolent dans la misère, ne pouvant en trouver? En vérité, en vérité, il faut bien reconnaître que, si les nations sont pauvres et faméliques, ce n'est pas que la nature et l'art ne leur fournissent les moyens de créer d'immenses richesses, mais c'est qu'il y a anarchie et désordre dans l'emploi que nous faisons de ces éléments : autrement dit, c'est que la société est piteusement faite, et l'industrie non organisée.

« Mais ce n'est pas tout, et vous n'aurez qu'une faible idée du mal si vous ne réfléchissez pas qu'à tous ces vices, qui tarissent la source des richesses et du bien-être, il faut ajouter encore la lutte, la discorde, la guerre sous mille noms et mille formes, que notre société

fomente et entretient entre tous les individus qui la composent. Et toutes ces luttes, et toutes ces guerres correspondent à des oppositions radicales, à de profondes antinomies de tous les intérêts. Autant vous pourrez établir de classements et de catégories dans les nations, autant vous aurez d'oppositions d'intérêts, de guerres patentes ou latentes, à n'envisager même que le système industriel [1]. »

Une des idées maîtresses de cette école, c'est le gaspillage et en même temps l'immoralité des arrangements existants pour la distribution des produits du pays entre les divers consommateurs : l'énorme superfluité du nombre, des agents de distribution, les négociants, les marchands de détail, boutiquiers et leurs innombrables employés; enfin le caractère démoralisant d'une telle distribution et de ces occupations.

« Il est évident, dit M. Considérant, que l'intérêt du commerçant est en lutte avec celui du consommateur et du producteur. Le même objet qu'il a intérêt à vous vendre cher, qu'il vous vend cher en effet, et dont il vante, outre mesure, la qualité, n'a-t-il pas eu intérêt à l'acheter bon marché au producteur qui l'a créé? Ainsi l'intérêt du corps commercial, collectivement et individuellement envisagé, est en opposition avec celui du producteur et du consommateur, c'est-à-dire du corps social tout entier.

« Le commerçant est un entremetteur qui met à profit l'anarchie générale et la non-organisation de l'industrie.

« Le commerçant achète les produits, il achète tout, il est propriétaire et détenteur de tout, de telle sorte que :

« 1° Il tient *sous le joug* la production et la consommation, puisque toutes deux sont obligées de lui demander, soit les produits à consommer en dernier terme, soit les produits bruts qui doivent être encore travaillés, les matières premières. Le commerce, avec ses menées d'accaparement, de hausse et de baisse, ses opérations sans nombre et la *propriété intermédiaire* des objets, rançonne à droite et à gauche ; il fait durement la loi à la production et à la consommation, dont il ne devrait être que le commis subalterne.

« 2° Il spolie le corps social par ses *immenses bénéfices*, bénéfices prélevés sur le consommateur et le producteur, et tout à fait hors de proportion avec des services que le vingtième des agents qu'il emploie suffirait à rendre.

« 3° Il spolie le corps social par la *distraction* des forces productives en enlevant aux travaux de création les dix-neuf vingtièmes de ses agents, qui sont de purs parasites. C'est-à-dire qu'il ne spolie pas

1. V. Considérant, *Destinée sociale*, 3e édit., Paris, 1848, I, 38, 40.

seulement en s'appropriant des valeurs sociales à doses exorbitantes, mais encore en diminuant considérablement l'énergie productive de l'atelier social. La très-grande majorité de ses agents reviendront aux fonctions productives, aussitôt qu'une organisation commerciale rationnelle sera substituée à l'inextricable état de choses actuel.

« 4° Il spolie le corps social par la *falsification* des produits, falsification qui se pratique aujourd'hui avec une fureur poussée au delà de toutes les bornes. En effet, quand cent épiciers se sont établis dans une ville où il n'y en avait antérieurement que vingt, on ne consomme pas plus de denrées épicières dans cette ville. Voilà donc ces cent vertueux marchands obligés de s'arracher le profit que faisaient honnêtement les vingt premiers. La concurrence les force à se rattraper aux dépens de la consommation, soit par l'élévation des prix, ce qui arrive quelquefois, soit par la falsification des produits, ce qui arrive toujours. Dans un pareil état de choses, il n'y a plus ni foi ni loi. Les denrées inférieures ou frelatées sont vendues comme denrées de bonne qualité, toutes les fois que le chaland bénin n'est pas assez connaisseur pour y voir clair. Et, quand elle a bien *attrapé* ledit chaland, la conscience mercantile se réconforte en se disant : « Je fais mon prix, on est libre de prendre « ou de ne pas prendre, je ne force personne à acheter. » Les pertes dont la falsification et la mauvaise qualité des produits grèvent la consommation sont incalculables.

« 5° Il spolie le corps social par des engagements factices ou non, à la suite desquels d'immenses quantités de marchandises encombrées sur un point s'avarient et se détruisent faute d'écoulement. Écoutons Fourier : Le principe fondamental des systèmes commerciaux, le principe : *Laissez une entière liberté aux marchands*, leur accorde la propriété absolue des denrées sur lesquelles ils trafiquent; ils ont le droit de les enlever à la circulation, de les cacher et même de les brûler, comme l'a fait plus d'une fois la Compagnie orientale d'Amsterdam, qui brûlait publiquement des magasins de cannelle pour faire enchérir cette denrée; ce qu'elle faisait sur la cannelle, elle l'aurait fait sur le blé, si elle n'eût craint d'être lapidée par le peuple; elle aurait brûlé une partie des blés pour vendre l'autre au quadruple de sa valeur. Eh! ne voit-on pas tous les jours dans les ports jeter à la mer des provisions de grains que le négociant a laissé pourrir pour avoir attendu trop longtemps une hausse? Moi-même, j'ai présidé, en qualité de commis, à ces infâmes opérations, et j'ai fait un jour jeter à la mer vingt mille quintaux de riz, qu'on aurait pu vendre avec un honnête bénéfice, si le détenteur eût été moins avide de gain. C'est le corps social qui supporte la perte de ces dé-

perditions qu'on voit se renouveler chaque jour, à l'abri du principe philosophique : *Laissez faire les marchands.*

« 6° Le commerce spolie encore par les *pertes*, *avaries*, *coulages*, etc., qui proviennent de l'extrême dissémination des produits et des denrées dans des millions de magasins de détail, et par la multitude et la complication des transports morcelés.

« 7° Il spolie le corps social par une *usure* sans limites et sans vergogne, une usure effrayante. En effet, le commerçant opère toujours avec un capital fictif, très-supérieur à son capital réel. Tel commerçant, avec un fonds de 30,000 francs, agit, en émettant des billets, par des virements et des payements successifs sur un fonds de 100, 200, 300,000 francs; il tire donc de ce capital qu'il n'a pas des intérêts usuraires, sans proportion avec ce qu'il possède véritablement.

« 8° Il spolie le corps social par des *banqueroutes* sans nombre : car les accidents journaliers de nos relations industrielles, les commotions politiques, les perturbations de toute espèce amènent le jour où le négociant, qui a émis des billets au delà de ses moyens, ne peut plus faire face à ses affaires; sa débâcle, frauduleuse ou non, porte de rudes coups à ses créanciers. La banqueroute des uns entraîne celle des autres; c'est un feu de file de banqueroute, une dévastation. Et c'est toujours le producteur et le consommateur qui pâtissent, puisque le commerce, considéré en masse, ne crée pas les richesses et n'engage que des valeurs très-faibles par rapport à la richesse sociale qui passe tout entière entre ses mains. Aussi combien de fabriques sont écrasées sous ces contre-coups ! combien de sources fécondes sont taries par ces menées et ces désastres!

9° Il spolie le corps social par l'*indépendance* et l'*irresponsabilité* qui lui permettent de n'acheter qu'aux époques où les producteurs, par obligation de se procurer des fonds pour payer les loyers et les avances de la production, sont forcés de vendre et se font entre eux concurrence. Quand les marchés sont très-pourvus et les produits à vil prix, le commerce achète. Puis il opère la hausse, et, par cette manœuvre bien simple, il dépouille le producteur et le consommateur.

« 10° Il spolie le corps social par une considérable *soustraction de capitaux*, qui reviendront à l'industrie productive quand le commerce jouera un rôle subordonné, ne sera plus qu'une *agence* opérant des transactions directes entre les grands centres de consommation, des communes sociétaires, et des producteurs plus ou moins éloignés. Ainsi les capitaux engagés dans les spéculations du commerce, quelque faibles qu'ils soient comparativement à l'immensité

des richesses qui passent par ses mains, n'en composent pas moins des sommes énormes, qui reviendraient féconder la production si la propriété intermédiaire des objets était enlevée au commerce, et si lacirculation des produits était administrativement organisée. L'agiotage est la plus odieuse manifestation de ce vice.

« 11° Il spolie le corps social par l'*accaparement*. En effet, dit Fourier (*Théorie des quatre mouvements*, 359, 1re édit.), l'enchérissement d'une matière accaparée est supportée définitivement par les consommateurs, bien qu'auparavant il l'ait été par les manufacturiers, qui, obligés de soutenir un atelier, font des sacrifices pécuniaires, fabriquent à petit bénéfice, soutiennent, dans l'espoir d'un meilleur avenir, l'établissement sur lequel se fonde leur existence habituelle, et ne réussissent que bien tard à établir cette hausse que l'accapareur leur a fait si promptement supporter (Fourier).

« Enfin, tous ces vices, et bien d'autres que je n'ai pas cités, se multiplient les uns par les autres dans l'extrême complication des filets mercantiles, car les produits ne passent pas qu'une fois dans les mains avides du commerce : il en est qui entrent dans vingt et trente filières avant d'être livrés au consommateur. D'abord la matière brute passe par la griffe commerciale pour arriver au fabricant, qui lui donne une première façon ; puis elle retombe au commerce et revient à la fabrication, qui lui donne une autre forme ; et ainsi de suite, jusqu'aux dernières confections. Alors elle entre dans les grands comptoirs qui vendent aux magasins en gros, qui vendent aux détaillants des villes, qui vendent aux bas détaillants et aux détaillants de village. Or, à chaque passage, le produit a laissé quelque chose dans les mains mercantiles.

« Un de mes amis, qui parcourait dernièrement les montagnes du Jura, où il se fait, comme on sait, une quantité considérable de travaux en métaux, eut occasion d'entrer chez un paysan qui fabriquait des pelles; il lui demanda le prix de ses pelles. — Entendons-nous, répondit le pauvre paysan, pas économiste du tout, mais homme de bon sens ; moi je les vends seize sous au commerce, qui vous les fait payer quarante sous dans vos villes. Si vous trouviez moyen de mettre le fabricant en rapport direct avec le consommateur, vous les auriez à vingt-huit sous, et nous y gagnerions douze sous tous les deux [1]. »

Owen exprime des idées analogues dans le *Livre du nouveau monde moral* (p. 2, chap. III) :

1. V. Considérant, *Destinée sociale*, I, 43-51, 3e édit., Paris, 1848.

« Le principe aujourd'hui en vigueur consiste à pousser une grande partie de la société à dévouer sa vie à la distribution de la richesse, sur une échelle immense, moyenne ou petite, à la transporter d'un lieu à un autre en quantité plus ou moins grande, pour aller au-devant des besoins des diverses parties de la société et des individus, répartis aujourd'hui dans des villes, bourgs, villages et hameaux. Ce principe de distribution crée, dans la société, une classe dont toute l'affaire consiste à *acheter* à une partie pour *vendre* à une autre. Grâce à cette façon de faire, les membres de cette classe se trouvent invités à entreprendre d'acheter à un prix qui paraît au moment même sur le marché un bas prix, et à revendre au plus grand bénéfice durable qu'ils peuvent trouver, leur véritable objet étant de faire autant de bénéfice ou de gain que possible en passant du vendeur à l'acheteur.

« Il y a des erreurs de principe et des maux innombrables dans les pratiques qui découlent nécessairement de ce mode de distribution de la richesse de la société :

« 1° Il se forme une classe générale de distributeurs, dont l'intérêt est séparé de celui de l'individu à qui ils achètent et à qui ils vendent, et paraît même y être opposé.

« 2° Il se crée trois classes de distributeurs, d'acheteurs et de vendeurs : les petits, les moyens, les grands ; les détaillants et les marchands de gros ; enfin les grands négociants.

« 3° Trois classes d'acheteurs créées constituent les acheteurs petits, moyens et grands.

« Cette répartition des acheteurs et des vendeurs en des classes distinctes enseigne aux uns et aux autres qu'ils ont des intérêts séparés et opposés, des rangs et des situations différentes dans la société. Cela crée et entretient une inégalité de sentiments et de condition, avec tout le servilisme et l'orgueil qu'une telle inégalité ne manque pas de produire. Les parties s'instruisent régulièrement à pratiquer un système de tromperie, afin de mieux réussir à acheter à bon marché et à vendre cher.

« Les petits vendeurs prennent des habitudes d'oisiveté, parce qu'ils attendent, souvent, plusieurs heures, les chalands. On a constaté que ce mal est très-étendu, même chez les marchands en gros. Par suite de cet arrangement, il existe plus d'établissements de vente qu'il n'est nécessaire dans les villages, les bourgs et les villes ; un capital énorme se gaspille ainsi sans profit pour la société. Et tous ces établissements, adversaires les uns des autres sur toute la surface du pays, voulant gagner des clients, tâchent de vendre à plus bas prix les uns que les autres, et par con-

séquent ils s'efforcent sans relâche de faire tort au producteur en ouvrant des boutiques et des magasins à bon marché; enfin il faut que le maître et les serviteurs, pour soutenir leur rôle, se tiennent continuellement à l'affût des bonnes affaires, c'est-à-dire s'attachent à acquérir les produits à meilleur marché que le prix de revient.

« Il faut que les distributeurs, petits, moyens ou grands, soient tous nourris par les producteurs, et plus le nombre des premiers s'élève en comparaison de celui des derniers, plus le fardeau que ceux-ci ont à porter est grand. En effet, à mesure que le nombre des distributeurs s'accroît, il faut que l'accumulation de la richesse décroisse, et que la tâche des producteurs augmente d'autant.

« Les distributeurs de la richesse dans le système actuel sont un poids mort qui pèse sur les producteurs, et ils sont pour la société les agents de démoralisation les plus actifs. Leur état de dépendance au début de leur entreprise leur enseigne la bassesse envers leurs chalands, et les oblige à demeurer serviles tant qu'ils sont occupés à accumuler de la richesse, en achetant bon marché et en vendant cher. Mais, dès qu'ils se sont assurés de la fortune qui, d'après eux, leur suffit pour leur donner l'indépendance, les moyens de vivre sans faire des affaires, ils se montrent souvent pleins de l'orgueil le plus ignorant, et insolents envers ceux qui dépendent d'eux.

« Voilà une disposition des plus imprévoyantes pour une société, dont l'intérêt est de produire la plus grande somme de richesse de la meilleure qualité, puisque le système de distribution en vigueur aujourd'hui ne se borne pas seulement à détourner de la production un grand nombre d'individus pour en faire des distributeurs, mais qu'il grève les frais du consommateur de tout ce que coûte une distribution ruineuse et extravagante, qui fait payer au consommateur plusieurs fois le prix des frais primitifs des produits.

« Ensuite, grâce à la position où il se trouve placé, d'une part, par son désir de gain que cette situation allume en lui, et d'autre part par la concurrence qu'il rencontre chez ses adversaires qui vendent des produits semblables, le vendeur est fortement tenté de sophistiquer ses articles; et quand ce sont des denrées alimentaires, soit de production nationale, soit d'importation étrangère, les effets que ces sophistications exercent sur la santé, et par conséquent sur le bien-être et le bonheur des consommateurs, sont souvent très-fâcheux et peuvent expliquer bien des morts prématurées, surtout dans la classe ouvrière, la plus exposée peut-être à souffrir de l'achat d'articles de qualité inférieure ou à bas prix.

« La dépense qui résulte de cette distribution, de la richesse dans la

Grande-Bretagne et l'Irlande, y compris celle du transport d'un endroit à un autre, et celle de tous les agents qui y sont directement occupés, ne s'élève peut-être pas à moins de cent millions de livres, sans compter que quantité d'articles constituant cette richesse se détériorent par suite des transports de leur division, et par suite aussi du séjour qu'ils font dans des entrepôts et des lieux qui ne conviennent pas à cet usage, où l'atmosphère ne permet pas de les conserver dans un état passable, et encore moins dans l'état le meilleur pour la consommation. »

Citons encore un passage de Considérant qui met en lumière l'antagonisme d'intérêt de personne à personne et de classe à classe qu'on retrouve partout dans la constitution actuelle de la société :

« Si les producteurs de vins demandent l'abolition des douanes et la liberté d'importation et d'exportation, cette liberté ruine les producteurs de blé, les fabricants de fer, de drap, de coton, et, il faut le dire encore, puisque cela est, les contrebandiers et les douaniers. S'il est de l'intérêt des consommateurs que des machines soient inventées qui produisent à moins de frais et baissent le prix des objets, ces machines cassent les bras à des milliers d'ouvriers qui ne savent ni ne peuvent s'employer aussitôt à d'autres travaux. C'est encore là un des mille cercles vicieux de la civilisation..... car il y a mille faits qui prouvent cumulativement que, dans le régime social actuel, la production d'un bien entraîne toujours la production d'un mal avec elle.

« Enfin, si vous descendez encore plus bas, si vous en venez aux détails vulgaires, vous trouvez que le tailleur, le cordonnier, le chapelier, ont intérêt à ce que les vêtements, les chaussures et les chapeaux soient promptement usés; que le vitrier a intérêt à la grêle et aux orages qui brisent les vitres, le maçon et l'architecte aux incendies. L'avocat s'enrichit aux procès, le médecin aux maladies, le marchand de vin à l'ivrognerie, la fille de joie à la débauche. Et quel malheur pour la magistrature, les gendarmes, les geôliers, comme pour les avocats, les avoués et toute la basoche, si les crimes, les délits et les procès venaient tout à coup à disparaître [1] ! »

Ce qui suit est un des points cardinaux de cette école :

« Ajoutez à tout cela que la civilisation, qui sème de tout côté la division, la zizanie et la guerre, qui emploie une grande partie de ses forces à faire de grands travaux improductifs, ou à détruire, qui diminue considérablement la richesse générale par les frottements

1. V. Considérant, *Destinée sociale*, I, 59, 60.

sans nombre et le désordre de son industrie; ajoutez à tout cela, dis-je, que cette forme sociale a pour caractère de produire la *répugnance industrielle*, le dégoût du travail.

« Partout vous entendez le travailleur, ouvrier ou fonctionnaire, maudire son sort ou son occupation, soupirer après la retraite qui le délivrera du supplice que sa position lui impose. C'est le grand, le fatal caractère de l'industrie civilisée, d'être répugnante, de n'avoir pour mobile pivotal que la *peur de mourir de faim*. Le travailleur civilisé est un véritable forçat. Tant que le travail productif ne sera pas organisé de manière à se conjuguer sur *plaisir* au lieu de se conjuguer sur *peine*, *ennui* et *répugnance*, il arrivera toujours que ceux qui pourront s'y soustraire l'éviteront. Ceux-là seuls se livreront au travail, qui y seront *contraints* par le dénuement et la misère, sauf de rares exceptions. Dès lors les classes les plus nombreuses, les artisans de la richesse sociale, les créateurs actifs et directs du bien-être et du luxe sont toujours condamnés à côtoyer la misère et la faim; ils seront toujours inféodés à l'ignorance et à l'abrutissement; ils seront toujours ce vaste troupeau d'hommes de somme que nous voyons déformés, décimés par les maladies et courbés dans le grand atelier social, sur le sillon ou sur l'établi, pour préparer la nourriture raffinée et les somptueuses jouissances des classes supérieures et oisives.

« Tant qu'on n'aura pas réalisé un procédé d'*industrie* attrayante, il sera vrai qu'*il faut beaucoup de pauvres pour qu'il y ait quelques riches :* aphorisme hideux et lâche, que vous entendez chaque jour passer, comme un axiome d'éternelle nécessité, sur les lèvres des gens qui se disent chrétiens ou philosophes. Il est très-facile de comprendre que l'oppression, la fourberie, l'indigence surtout, seront l'apanage permanent et fatal de toute société caractérisée par la répugnance industrielle, puisqu'alors c'est l'indigence seule qui peut condamner et forcer l'homme au travail : et la preuve péremptoire, c'est que si tous les ouvriers, si tout le monde devenait riche subitement, les dix-neuf vingtièmes des travaux seraient abandonnés[1]. »

D'après les fouriéristes, l'ordre actuel de la société tend à concentrer la richesse entre les mains d'un petit nombre d'individus ou de compagnies immensément riches, et à réduire le reste de la société à une dépendance complète envers les premiers. C'est ce que Fourier appelait la *féodalité industrielle*. « Cette féodalité, dit Considérant, se trouverait constituée, dès que la plus grande partie des

1. V. Considérant, *Destinée sociale*, I, p. 60-61.

propriétés industrielles et territoriales de la nation appartiendraient à une minorité qui en absorberait tous les revenus, pendant que l'immense majorité, attachée aux bagnes manufacturiers et courbée sur la glèbe, rongerait le salaire qu'on voudrait bien lui laisser... [1] » Ce résultat désastreux doit être l'effet du simple progrès de la concurrence, telle que M. Louis Blanc nous l'a dépeinte dans le passage que nous avons cité, et de l'accroissement des dettes nationales que Considérant regarde comme les hypothèques qui grèvent le sol et le capital du pays, dont « les capitalistes prêteurs » deviennent de plus en plus les copropriétaires, et du revenu desquels ils touchent, sans travail ni risque aucun, une part toujours plus grande.

Examen des objections des socialistes à l'ordre actuel de la société.

Il est impossible de nier que les considérations que nous venons de présenter dans le dernier chapitre ne portent une terrible accusation soit contre l'ordre actuel de la société, soit contre la position de l'homme dans ce monde. Quelle somme de maux peut-on attribuer à l'ordre social? quelle à la situation de l'homme? Telle est la principale question théorique qui demande une solution. Mais il n'y a pas de mal si cruel qu'on ne puisse encore en exagérer l'horreur, et bon nombre de lecteurs ne manqueront pas de voir, aux passages que nous avons cités, que les exagérations ne font pas défaut dans les exposés que les socialistes les plus éminents et les plus loyaux nous ont présentés. Sans doute beaucoup de leurs allégations sont irréfutables, mais il y en a beaucoup aussi qui sont le résultat d'erreurs d'économie politique. Je n'entends pas, je le dis une fois pour toutes, prétendre que ces socialistes rejettent les règles pratiques de politique que les économistes ont posées. Je veux dire qu'ils ne tiennent pas compte des faits économiques, ni des causes par lesquelles les phénomènes économiques de la société telle qu'elle est se trouvent déterminés.

En premier lieu, il est malheureusement vrai que les salaires du travail ordinaire, dans tous les pays de l'Europe, sont misérablement insuffisants pour satisfaire d'une manière passable aux besoins matériels et moraux de la population. Mais, quand on ajoute que cette rémunération insuffisante a une tendance à diminuer; qu'il y a, pour employer les propres expressions de M. Louis Blanc, une baisse continue des salaires, on se met en contradiction avec tout ce que les informations sérieuses nous apprennent et avec un grand nombre

1. V. Considérant, *Destinée sociale*, I, p. 134.

de faits notoires. Il n'est pas encore prouvé qu'il y ait un pays dans le monde civilisé où les salaires ordinaires du travail, évalués en argent ou en articles de consommation, soient en déclin; au contraire, dans beaucoup de pays, ils croissent en définitivé, et leur accroissement, loin de se ralentir, s'accélère. Il arrive de temps en temps que des branches de l'industrie se trouvent graduellement supplantées par d'autres ; alors on y voit les salaires déprimés jusqu'à ce que la production se remette en équilibre avec la demande. C'est un mal sans doute, mais un mal temporaire et auquel on pourrait apporter un grand soulagement, même dans le système actuel d'économie sociale. Quand une diminution de ce genre se produit dans la rémunération du travail d'une industrie particulière, elle est l'effet et la preuve d'un accroissement de rémunération ou d'une nouvelle cause de rémunération dans une autre industrie; la rémunération totale ou moyenne ne diminuant pas, mais plutôt augmentant. Pour savoir si une diminution apparente du taux des salaires dans une des grandes branches de l'industrie est réelle, il est toujours nécessaire de comparer un mois ou une année de dépression particulière et temporaire dans le présent au taux moyen, ou même à un taux exceptionnellement élevé d'une époque antérieure. Les vicissitudes des salaires sont assurément un grand mal, mais elles ont été aussi fréquentes et aussi cruelles aux premiers temps de l'histoire économique qu'elles le sont aujourd'hui. Comme les transactions s'opèrent sur une plus grande échelle et que le nombre des personnes intéressées dans chaque fluctuation est plus grand, l'oscillation paraît plus grande. Mais, bien qu'une plus nombreuse partie de la population fournisse un plus grand nombre de victimes, le mal ne pèse pas aussi lourdement sur chacune d'elles individuellement. Il y a bien des preuves que la manière de vivre de la population ouvrière des pays de l'Europe s'améliore, il n'y en a point de sérieuse qu'elle se détériore. Si l'on trouve quelque apparence du contraire, c'est qu'on est tombé sur un fait local d'une portée étendue, que l'on peut toujours attribuer aux effets d'une calamité temporaire, ou d'une loi mauvaise, ou d'une folle mesure de gouvernement, tous effets qu'on peut amender. Au contraire, les causes permanentes agissent toutes dans le sens de l'amélioration.

Aussi M. Louis Blanc, tout en faisant preuve de plus de lumières que la vieille école des niveleurs et des démocrates, en ce qu'il reconnaît le rapport qui unit l'abaissement des salaires et l'extrême rapidité de l'accroissement de la population, paraît-il tomber dans l'erreur qu'avaient commise Malthus et ses disciples : celle de supposer que, puisque la population croît avec plus de rapidité que les

subsistances, elle doit exercer toujours sur les subsistances une pression plus forte. La différence entre les anciens malthusiens et M. Louis Blanc consiste en ce que les premiers voyaient dans cet écart un effet incoercible, tandis que M. Louis Blanc croit qu'on peut le réprimer, mais par un seul moyen, l'application d'un système de communisme. C'est un grand point de gagné pour la vérité que l'on en vienne à reconnaître que la tendance à l'accroissement excessif de la population est un fait dont le communisme aussi bien que l'ordre social actuel auraient à s'occuper. Il y a grandement lieu de se réjouir de voir cette nécessité reconnue par les chefs les plus considérables de toutes les écoles actuelles de socialisme. Owen et Fourier l'ont admise non moins que M. Louis Blanc, et ils ont revendiqué pour leurs systèmes respectifs l'honneur de résoudre mieux que les autres cette difficulté. Quoi qu'il en soit, l'expérience montre que, dans l'état actuel de la société, la pression de la population sur les subsistances, cause principale de l'avilissement des salaires, encore qu'elle soit un grand mal, n'est pas un mal qui l'aggrave. Au contraire, le progrès de tous les avantages, qu'on résume sous le nom de civilisation, tend à s'atténuer, tantôt par l'accroissement du nombre des moyens d'employer les ouvriers et de leur assurer du travail, tantôt par l'accroissement des facilités qui offrent au travail un débouché dans des pays nouveaux, sur des terrains inoccupés où il peut s'employer, tantôt enfin par les progrès généraux de l'intelligence et de la prudence des populations. Sans doute ces progrès sont lents ; mais c'est beaucoup qu'ils se fassent, puisque nous n'en sommes encore qu'à la naissance du mouvement en faveur de l'éducation de la totalité du peuple, laquelle, à mesure qu'elle s'étendra, augmentera beaucoup la force de ces deux causes de progrès.

Il y a donc à rechercher la forme de société qui peut résoudre avec le plus de succès la question de la pression de la population sur la subsistance : et sur cette question le socialisme a beaucoup à nous apprendre. Ce qu'on a cru longtemps qui faisait sa faiblesse se trouvera peut-être faire sa plus grande force. Mais il n'a pas le droit de se donner comme le seul moyen de prévenir la dégradation générale et croissante de l'humanité qui résulte de ce que la pauvreté a pour effet particulier de produire un excès de population. La société, telle qu'elle est constituée à présent, ne glisse pas dans cet abîme ; au contraire, elle s'en tire peu à peu, encore que lentement, et il est probable que cette amélioration ira en grandissant, à moins que des lois mauvaises n'interviennent.

Ensuite, il faut observer que les socialistes en général, et même les plus éclairés d'entre eux, ont une connaissance imparfaite des

effets de la concurrence; ils n'en aperçoivent qu'un côté. Ils n'en voient que la moitié et négligent le reste. Ils la regardent comme un engin destiné à réduire la rémunération de chacun, pour l'obliger à accepter un salaire moindre en échange de son travail ou un prix moindre pour sa marchandise. Cela serait vrai sans doute, si chacun était obligé de disposer de son travail ou de sa marchandise en faveur de quelque grand monopoleur, et si la concurrence se tenait toute d'un seul côté. Ils oublient que la concurrence est une cause de hausse de la valeur aussi bien que de son avilissement, que les acheteurs du travail et des marchandises se font concurrence entre eux aussi bien que les vendeurs, et que si c'est la concurrence qui tient les prix du travail et des marchandises aussi bas, c'est encore elle qui les empêche de tomber encore plus bas. En réalité, quand la concurrence est parfaitement libre des deux parts, elle ne tend particulièrement ni à élever ni à abaisser le prix des objets, mais à l'égaliser, à niveler les inégalités de la rémunération, et à les réduire toutes à une moyenne générale, résultat désirable, d'après les principes socialistes, dans la mesure à coup sûr très-imparfaite où il se réalise. Mais négligeons pour le moment ceux des effets de la concurrence qui consistent dans la hausse des prix, fixons notre attention sur ceux qui consistent dans leur avilissement, et considérons-les uniquement dans leur rapport avec l'intérêt des classes ouvrières. Il nous semble que si la concurrence avilit les salaires, et si elle donne par là aux classes ouvrières un motif de soustraire, s'il se peut, le marché du travail aux effets d'une concurrence effrénée, il faut reconnaître aussi qu'elle abaisse le prix des objets sur lesquels se dépensent les salaires, au grand avantage des hommes qui vivent du prix de leur travail. Pour écarter cette considération, les socialistes, ainsi que nous l'avons vu dans la citation empruntée à M. Louis Blanc, sont réduits à affirmer que l'abaissement du prix des marchandises produit par la concurrence est illusoire et aboutit en définitive à une hausse des prix plus forte qu'auparavant. En effet, lorsque le concurrent le plus riche s'est débarrassé de ses rivaux, il reste maître du marché et peut demander le prix qu'il veut. Or l'expérience la plus vulgaire montre que cet état de choses, sous le régime d'une concurrence vraiment libre, est tout à fait chimérique. Le compétiteur le plus riche ne se débarrasse pas de tous ses rivaux; il ne saurait y parvenir; il n'arrive pas à se mettre seul en possession du marché. On ne voit pas qu'une branche importante d'industrie ou de commerce, auparavant divisée entre un grand nombre d'individus, soit devenue le monopole d'un petit nombre, ou tende le moins du monde à le devenir. Cela peut arriver lorsque,

pour les chemins de fer par exemple, il n'y a de concurrence possible qu'entre deux ou trois grandes compagnies; alors les opérations se font sur une échelle trop grande et qui n'est plus à la portée des petits capitalistes opérant avec leurs propres ressources. Voilà une des raisons pour lesquelles les affaires qui demandent le concours de l'association des capitaux ne sauraient demeurer abandonnées à la concurrence, et pourquoi aussi, lorsque l'État ne se les réserve pas, il faut qu'elles soient conduites d'après des conditions prescrites et modifiées par lui de temps en temps, en vue d'assurer au public des services à meilleur marché que n'en offrirait l'intérêt privé, affranchi d'une concurrence efficace. Mais, dans les branches ordinaires de l'industrie, il n'y a pas de concurrent assez riche pour chasser tous ses compétiteurs plus faibles. Il y a des affaires qui ont de la tendance à passer des mains d'un grand nombre de petits producteurs ou de marchands, à celles d'un plus petit nombre de producteurs ou de marchands plus importants. Mais, quand cela arrive, c'est que la possession d'un grand capital permet d'adopter un outillage plus puissant, plus productif, grâce à des procédés plus coûteux, ou de conduire les affaires d'après un système mieux conçu et plus économique. Ces améliorations permettent au grand commerçant de fournir légitimement, et d'une façon continue, au grand avantage des acheteurs et par conséquent des classes ouvrières, des marchandises à meilleur marché qu'il ne pourrait le faire s'il opérait sur une plus petite échelle. Elles diminuent d'autant le gaspillage des ressources de la société tant déploré par les socialistes, cette multiplication sans nécessité des simples agents de distribution et de tous ces personnages que Fourier appelle les parasites de l'industrie. Quand ce changement s'est effectué, il est rare que les capitalistes plus importants qui opèrent avec leurs propres capitaux, ou qui se réunissent en compagnie d'actionnaires pour se partager l'industrie en question, se trouvent trop nombreux, s'ils le sont jamais, dans une branche d'affaires, pour que la concurrence ne continue pas entre eux. De la sorte, la diminution des frais qui leur permettait de vendre à meilleur marché que les petits commerçants passe toujours, comme auparavant, aux acheteurs sous forme d'abaissement des prix. Donc, l'effet de la concurrence dans l'abaissement des prix des marchandises, y compris celles sur lesquelles se dépensent les salaires, n'est point illusoire, mais très-réelle, et nous devons ajouter qu'elle croît au lieu de décliner.

Il est pourtant des points aussi importants, où les accusations des socialistes contre la concurrence ne comportent pas une réponse aussi péremptoire. La concurrence est la meilleure garantie du bon

marché, mais nullement de la qualité. Au début, alors que les producteurs et les consommateurs étaient moins nombreux, la concurrence assurait à l'acheteur ces deux avantages. Le marché n'était pas assez vaste, ni la publicité assez étendue pour permettre à un commerçant de faire fortune en attirant sans cesse de nouvelles pratiques. Il réussissait à la condition de retenir celles qu'il avait. Qu'un marchand fournît ou non de bons articles, ceux qui y avaient intérêt ne tardaient pas à le savoir. Le marchand y gagnait la réputation d'être ou de ne pas être honnête, et cette renommée avait beaucoup plus d'importance pour lui que le gain qu'il pouvait réaliser, en trompant çà et là quelques acheteurs fortuits. Mais sur la vaste échelle des transactions modernes, avec l'immense multiplication de la concurrence, et l'énorme accroissement du chiffre d'affaires où elle s'exerce, les commerçants dépendent si peu de leurs acheteurs habituels, qu'ils ont moins besoin d'une bonne réputation, et qu'en même temps ils sont moins assurés d'obtenir la réputation qu'ils méritent. Un commerçant annonce des marchandises à bas prix : pour mille personnes qui l'apprennent, il en est une qui découvre par elle-même ou par d'autres que la mauvaise qualité de ces marchandises fait plus que d'en compenser le bon marché. Ce n'est pas tout : certains commerçants réalisent aujourd'hui de bien plus grosses fortunes qu'on ne le pouvait autrefois, ce qui excite la cupidité de tous les autres; la soif d'un lucre rapide se substitue au désir modeste de gagner sa vie par le commerce. De la sorte, à mesure que la richesse augmente et que l'on croit pouvoir atteindre des prix plus élevés, il s'introduit dans le commerce un goût de plus en plus prononcé pour le jeu. Lors même que ce goût ne domine pas, non-seulement on néglige les maximes les plus élémentaires de la prudence, mais on est terriblement tenté de s'aventurer dans tous les genres d'improbité pécuniaire, même dans les plus périlleux. Voilà ce qu'on veut dire quand on parle de l'ardeur de la concurrence moderne. Ajoutons encore que, lorsque cette ardeur est arrivée à un certain point ; qu'une partie des producteurs d'un article, ou les commerçants qui le distribuent, ont eu recours à quelque genre de fraude, par exemple la sophistication, la tromperie sur la quantité, etc., dont la répétition multipliée excite aujourd'hui tant de plaintes; ceux mêmes qui n'auraient pas inventé ces pratiques frauduleuses, sont violemment tentés de les adopter. En effet, le public est informé du bon marché, résultat trompeur de la fraude, mais il ne découvre pas tout d'abord, si jamais il le découvre, que l'article ne vaut pas même le prix inférieur qu'on en donne; on cesse de payer un prix supérieur pour un article meilleur, et

dès lors l'honnête commerçant se trouve placé dans une situation très-désavantageuse. C'est ainsi que les fraudes introduites par un petit nombre d'individus deviennent les habitudes reçues du commerce, et que la moralité des classes commerçantes se dégrade de plus en plus.

Sur ce point, donc, les socialistes ont réellement démontré l'existence d'un mal grave et qui, de plus, tend à s'aggraver à mesure que la population et la richesse s'accroissent. Il faut dire, cependant, que la société n'a pas encore employé les moyens qu'elle possède déjà d'attaquer ce mal corps à corps. Les lois pénales dirigées contre la fraude commerciale sont très-défectueuses, et l'exécution en laisse encore plus à désirer. Il n'y a pas de chance de voir observer ces lois, à moins que quelqu'un n'ait pour devoir spécial de les appliquer. Le besoin de l'intervention du ministère public s'y fait particulièrement sentir. On n'a pas encore découvert jusqu'à quel point il serait possible de réprimer par des lois pénales un ordre de méfaits qui n'arrivent aujourd'hui que bien rarement devant les tribunaux et pour lesquels, lorsqu'ils y sont traduits, la justice anglaise montre le plus souvent une indulgence fort mal placée. Cependant il y a moyen de combattre celles de ces fraudes qui intéressent le plus le peuple, celles qui portent sur le prix ou sur la qualité des articles de consommation quotidienne. On peut leur opposer l'institution des sociétés coopératives de consommation. Dans les associations formées à cette fin, les consommateurs peuvent se passer des détaillants et tirer leurs articles directement des marchands en gros, ou ce qui vaut mieux, aujourd'hui qu'il s'est établi des agences coopératives de gros, des producteurs mêmes. Ils s'affranchissent par là du lourd impôt que l'on paye aujourd'hui aux distributeurs, et en même temps ils se débarrassent des coupables auteurs de sophistications et d'autres fraudes. La distribution devient, dans ces associations, un travail réservé à des agents choisis et payés par ceux qui n'ont d'autre intérêt que le bon marché et la bonne qualité des marchandises ; et l'on peut réduire le nombre des distributeurs au chiffre réellement exigé par la somme de travail à faire. La difficulté du système de l'association de consommation, c'est qu'il faut que les gérants soient habiles et fidèles, et que le corps de l'association ne peut exercer sur eux qu'un contrôle très-imparfait. Toutefois le grand succès et le développement rapide de ce système prouve qu'on a assez bien surmonté ces difficultés. En tout cas, si les bons effets de la concurrence des détaillants en vue du bon marché ont fait leur temps, et s'il faut, pour la remplacer, chercher d'autres garanties, on est parvenu jusqu'à un certain point

à se débarrasser des effets de cette concurrence tendant à détériorer la qualité. D'ailleurs la propriété des associations coopératives de consommation prouve que l'on a obtenu cet avantage, non-seulement sans diminuer le bon marché, mais en l'augmentant beaucoup; puisque les profits qu'on réalise permettent de rendre au consommateur un gros dividende sur le prix des articles qui lui ont été fournis. Donc, pour ce qui est des maux de la concurrence, on leur applique déjà un remède efficace; et, bien que suggéré par les principes socialistes et en partie fondé sur eux, ce remède est compatible avec la constitution actuelle de la propriété.

Quant aux fraudes économiques plus grandes et plus visibles, à ces mauvaises pratiques qui équivalent à des fraudes, qui ont éclaté par tant d'exemples déplorables, et que les négociants et les banquiers commettent les uns à l'égard des autres, ou à l'égard de ceux qui leur ont confié de l'argent; le remède dont nous venons de parler n'a aucune valeur, et la constitution actuelle de la société ne nous offre point d'autre ressource pour les combattre qu'une réprobation énergique de l'opinion et une répression plus efficace par la loi. On n'a encore fait aucun essai sérieux de ces remèdes. C'est d'ordinaire dans le cas d'insolvabilité que ces pratiques déshonnêtes se produisent; on ne met point leurs auteurs au rang des malfaiteurs, mais seulement à celui des débiteurs insolvables. Les lois anglaises et celles d'autres pays étaient jadis si cruelles contre la simple insolvabilité, que, par une de ces réactions auxquelles les opinions des hommes sont exposées, on en est venu à regarder les insolvables comme des objets de compassion, et l'on paraît croire que la main de la loi et celle de l'opinion publique ne sauraient les toucher trop légèrement. Les lois anglaises, en général, quand elles punissent les crimes ou les délits, négligent totalement de s'occuper de la réparation du tort causé à la victime. Les lois sur la banqueroute, au contraire, se sont occupées d'aider le créancier à recouvrer ce qui reste de son bien; mais elles n'ont attaché presque aucune importance à châtier dans la banqueroute les méfaits qui n'ont pas de rapport direct avec ce but principal. Depuis trois ou quatre ans, il s'est produit un léger mouvement de réaction en sens inverse; on a voté plusieurs lois un peu moins indulgentes sur la banqueroute; mais le but principal qu'elles se proposent est toujours l'intérêt pécuniaire des créanciers; et ce qu'il y a de criminel dans la banqueroute elle-même, sauf un petit nombre de crimes ou de délits bien qualifiés, reste à peu près impuni. On peut affirmer sans craindre de se tromper que, en Angleterre au moins, la société n'a pas usé de la puissance qu'elle a de rendre l'improbité commerciale

dangereuse pour ceux qui s'en rendent coupables. Au contraire, on spécule sur la fourberie, et l'avantage reste au fourbe; que la fourberie réussisse, et le fourbe fait sa fortune ou la conserve; qu'elle échoue, c'est tout au plus s'il se trouve réduit à la pauvreté qui le menaçait déjà peut-être, quand il s'est décidé à courir la chance. Les gens qui n'y regardent pas de près, et ceux mêmes qui savent ce qu'il a fait, ne le rangent pas parmi les infâmes, mais parmi les malheureux. Tant qu'on n'aura pas mis en pratique contre l'insolvabilité coupable un traitement moral et rationnel, et qu'on n'aura pas échoué dans cette expérience, on n'aura pas le droit de compter l'improbité commerciale parmi les maux dont l'existence est inséparable de la concurrence dans le commerce.

Il est un autre point sur lequel on commet beaucoup d'erreurs, tant dans le camp des socialistes que dans celui des unions ouvrières et d'autres personnes qui prennent parti pour le travail contre le capital : c'est la question de savoir d'après quelle proportion la production du pays est en réalité partagée, et de déterminer la quantité qui en est effectivement détournée au détriment des producteurs, en vue d'enrichir d'autres personnes. Je m'abstiens pour le moment de parler de la terre; c'est une question à part. Mais, sur celle du capital engagé dans les affaires, le peuple entretient des idées où il entre une bonne part d'illusion. Par exemple, un capitaliste met-il dans ses affaires 500,000 francs pour en tirer un revenu de 50,000 francs par an, l'impression générale est qu'il a l'usufruit de 50,000 et de 500,000 francs, tandis que le travailleur n'est propriétaire que de son salaire. Pourtant la vérité est qu'il n'obtient les 50,000 francs qu'à la condition de n'appliquer aucune partie des 500,000 à son propre usage. Il en est légalement le maître; il peut les gaspiller s'il le veut; mais, s'il le fait, il n'aura plus les 50,000 francs par an. Tant qu'il tire un revenu de son capital, il n'a pas le choix de le soutraire à l'usage d'autrui. Toute la partie de son capital qui consiste en bâtiments, outillage et instruments de production, se trouve appliquée à la production et ne saurait l'être à l'entretien ou au plaisir de personne. La partie qui peut recevoir cette application (y compris ce que coûtent l'entretien et le renouvellement des bâtiments et de l'outillage) est payée aux travailleurs et constitue leur rémunération, comme aussi leur part dans la division du produit. Pour tout ce qui rentre dans la jouissance personnelle, les ouvriers ont le capital; le capitaliste n'a que les profits, et il ne les obtient qu'à la condition d'employer le capital lui-même à satisfaire les besoins des travailleurs au lieu des siens. La proportion qui existe habituellement entre les profits du capital et le capital lui-même (ou plutôt la partie circulante du

capital) est la même qui existe entre la part des produits revenant aux capitalistes et la part collective des travailleurs. De sa part même, une faible partie seulement lui appartient à titre de possesseur de capital. La portion du produit qui échoit au capital, uniquement à titre de capital, est mesurée par l'intérêt de l'argent, puisque c'est tout ce que le propriétaire du capital obtient, quand il ne contribue à la production que par son capital même. Or l intérêt du capital dans les fonds publics qui passent pour offrir le plus de sécurité est aux cours actuels, qui n'ont pas varié depuis bien des années, d'environ 3, 1/3 pour cent. Encore, dans ce placement, y a-t-il quelques légers risques à courir, celui de la répudiation de la dette, celui d'être obligé de vendre à des cours inférieurs au milieu d'une crise commerciale. En évaluant les risques à 1/3 pour cent, on peut regarder les 3 pour cent restants comme la rémunération du capital, déduction faite de l'assurance contre la perte. Sur la garantie d'une hypothèque, on obtient généralement 4 pour cent, mais à des risques bien plus grands, à savoir l'incertitude des titres de propriété, dans le mauvais système de législation foncière qui régit l'Angleterre, la chance d'avoir à réaliser l'obligation à grands frais de justice, la possibilité de subir des retards dans le payement des intérêts, alors même que le capital demeure sauf. Lorsqu'il arrive que l'argent seul, indépendamment du travail de son propriétaire, fournit un gros revenu, ce qu'on voit quelquefois, par exemple pour les actions de chemins de fer ou d'autres compagnies, l'excédant n'est guère que l'équivalent du risque de perdre tout ou partie du capital, par suite d'une mauvaise administration des affaires. C'est ce qui est arrivé pour le chemin de fer de Brighton, dont le dividende, après avoir été de 6 0/0, est descendu à rien, puis est remonté à 1 1/2 pour cent, et dont les actions, émises à 120, ne peuvent plus se vendre que 43 environ. On entend parler de temps en temps d'intérêts élevés que payent seuls les dissipateurs et les gens besoigneux ; mais c'est qu'avec eux les risques de perte sont tellement grands que peu de gens possédant de l'argent se laissent entraîner à leur en prêter. La clameur qui désigne l'usure comme l'un des plus lourds fardeaux des classes ouvrières n'est pas mieux fondée. Donc, sur les profits qu'un manufacturier ou toute autre personne engagée dans les affaires tire de son capital, on ne saurait guère assigner un revenu de plus de trois pour cent au capital lui-même. Si le capitaliste pouvait, et s'il voulait abandonner la totalité de ce revenu aux travailleurs qui déjà se partagent la totalité de son capital qui se reproduit d'année en année, leurs salaires hebdomadaires n'en recevraient qu'une augmentation insignifiante.

Une grande partie du profit qu'il tire en plus des trois pour cent constitue la prime d'assurance contre les nombreux genres de perte auxquels le capital est exposé. Il ne peut, s'il est sage, appliquer cette prime à son usage : il doit la tenir en réserve pour couvrir les pertes quand elles surviennent. Ce qui reste est proprement la rémunération de son habileté et de son industrie, le salaire de son travail et de la direction qu'il donne aux affaires. Sans doute, s'il est très-heureux, le salaire qu'il en tire est très-fort et tout à fait hors de proportion avec celui que la même habileté et la même industrie exigeraient si elles s'offraient en location. Mais, d'autre part, il court de bien autres risques que de demeurer sans emploi, il risque d'avoir le travail et l'inquiétude sans le salaire, de travailler sans rien gagner. Je ne dis pas que les inconvénients balancent les avantages ; je ne dis pas non plus qu'il ne tire aucun avantage de la situation qui fait de lui un capitaliste et un employeur de travail au lieu d'un habile directeur qui loue ses services à autrui. Mais, pour estimer la valeur de cet avantage, il ne faut pas regarder seulement les gros lots de la loterie des affaires. Si nous retranchons les gains des uns, les pertes des autres, et si nous déduisons de la balance une juste indemnité pour payer l'inquiétude et le travail des uns et des autres, en la calculant d'après le prix courant d'une personne habile, il restera, sans doute, une somme considérable, mais qui, comparée à la totalité du capital du pays, reproduit chaque année et dépensé en salaires, demeure bien au-dessous de ce que l'imagination populaire se la figure. Si on l'ajoutait à la part allouée aux travailleurs, elle l'augmenterait beaucoup moins que ne le ferait une invention importante dans l'outillage ou la suppression des distributeurs inutiles et des autres *parasites de l'industrie*. Toutefois si l'on veut faire une évaluation complète de la portion du produit de l'industrie employée à rémunérer le capital, il ne faut pas se borner à compter l'intérêt prélevé sur le produit par le capital employé à créer ce produit. Il faut y comprendre la somme qu'on paye aux anciens propriétaires du capital, qui a été dépensé improductivement, et qui n'existe plus ; somme qu'on paye, naturellement, aux dépens du produit d'un autre capital. C'est à ce genre qu'appartient la dette nationale dont une nation supporte le fardeau, héritage d'un passé d'embarras financiers, de dangers, de folies et de mauvaise conduite des chefs du gouvernement, où la nation a eu une part plus ou moins grande. Il faut encore y ajouter l'intérêt des dettes des propriétaires fonciers et d'autres consommateurs improductifs, excepté lorsque l'argent tiré de l'emprunt a été dépensé à produire des améliorations rémunératrices dans la production du sol. Quant à la propriété fon-

cière elle-même, il y a, dans l'institution qui fait de la rente du sol une propriété privée, une question que je me réserve, comme je l'ai dit, de discuter plus tard ; en effet, on pourrait apporter à la tenure du sol des modifications qui paraissent désirables ; on pourrait déclarer toute la terre propriété de l'Etat, sans toucher en rien au droit de propriété sur tout ce qui est le produit du travail et de l'abstinence de l'homme.

Il m'a paru convenable de commencer la discussion du socialisme par ces remarques, destinées à rabattre les exagérations des socialistes, afin que l'on puisse se faire une idée exacte du véritable débat qui s'agite entre le socialisme et la société actuelle. Le système actuel ne nous plonge pas, comme bien des socialistes le croient, dans un état d'indigence générale et dans un esclavage d'où le socialisme seul peut nous tirer. Les maux et les injustices dont on souffre dans le système actuel sont grands ; mais, loin de s'accroître, ils tendent en général à diminuer graduellement. En outre, l'inégalité dans la distribution des produits entre le capital et le travail, si blessante qu'elle soit pour le sentiment de justice naturelle, ne fournirait point, si l'on se bornait à l'effacer, un fonds suffisant pour relever le niveau abaissé de la rémunération, ni aussi considérable que les socialistes et bien d'autres qu'eux sont portés à le supposer. Il n'est pas d'injustice, pas d'abus florissant actuellement dans la société, dont on puisse dire qu'il suffit de l'abolir pour faire passer le genre humain d'un état de souffrance à un état de bonheur. La tâche que nous nous proposons, consiste à comparer froidement les deux systèmes sociaux différents, pour décider lequel des deux offre le plus de ressources pour surmonter les inévitables difficultés de la vie. Enfin, si nous trouvons que la solution est plus difficile et dépend plus des conditions morales et intellectuelles qu'on ne le croit d'ordinaire, nous avons d'autre part la satisfaction de penser que nous avons du temps devant nous pour élaborer la question à la lumière de l'expérience, en la soumettant à des épreuves réelles. Seules des épreuves réelles, selon moi, pourront nous apprendre si les plans socialistes sont susceptibles d'application, et si les effets de ces plans sont profitables ; mais je crois aussi que les motifs intellectuels et moraux sur lesquels le socialisme repose, méritent l'étude la plus attentive, parce qu'ils nous révèlent le plus souvent les principes propres à diriger les améliorations nécessaires qui donneraient au système économique actuel de la société ses meilleures chances.

JOHN STUART MILL.

(*A suivre.*)

LA PHYSIQUE ET LA MORALE

La marche de la science contemporaine a établi des rapports toujours plus étroits, d'une part entre la physique et la physiologie, et d'autre part entre la physiologie et la psychologie. En suivant dans ses conséquences cette direction de la pensée, on arrive facilement à croire que l'ordre spirituel est menacé dans ses bases par l'étude des phénomènes de la matière, et qu'il existe en particulier un conflit entre la physique et la morale. Montrer que les pensées de cet ordre contiennent une erreur grave, tel est le but de l'étude à laquelle je convie le lecteur de ces pages.

Si la science moderne est dans la bonne voie, le son, la lumière, la chaleur ne sont pas diverses propriétés des corps, mais des rapports divers des mouvements de la matière avec les êtres doués de sensibilité. La conséquence directe de cette théorie est la distinction précise des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques. Considérer le son, la lumière, la chaleur, comme des propriétés de la matière et des sortes d'entités, c'est réaliser des abstractions. Ce sont là des rapports entre deux termes irréductibles, et ces rapports supposent : la matière en mouvement, la présence d'êtres capables de sentir et de percevoir, l'harmonie, selon des lois fixes, des faits matériels et des faits spirituels. Cela étant, on peut dire que le matérialisme est vaincu, sinon en fait, du moins en droit, par les progrès de la science de la matière ; il est détruit par la distinction nécessairement établie dans tous les traités élémentaires de physique entre la sensation comme phénomène psychique et les phénomènes mécaniques auxquels la sensation correspond. Le mouvement une fois dégagé de ses résultats psychiques, on voit éclater la diversité absolue des faits matériels perçus par les sens et des faits spirituels perçus par la conscience. On ne peut plus, comme on le pouvait jadis, présenter les propriétés physiques des corps comme une transition entre le mécanisme pur et les phénomènes spirituels. Enlevez les êtres sensibles, l'état mécanique demeure seul.

Dire que « la pensée est un mouvement de la matière » [1] est une thèse absolument désespérée. En effet, il s'agit de faire entrer la pensée comme espèce dans le mouvement considéré comme genre. Or le mouvement ne se spécifie que par sa vitesse et sa direction. On aurait beau retourner ces deux idées dans tous les sens, il demeurera à jamais impossible d'en faire sortir quelque chose qui soit, je ne dirai pas identique, mais le plus lointainement analogue à la pensée, ou à un fait de conscience quelconque. Des travaux récents risquent de créer ici une illusion facile à prévenir. Des savants contemporains calculent la vitesse et la direction des mouvements corporels qui répondent aux phénomènes psychiques. On pourra peut-être déterminer avec exactitude le temps nécessaire pour qu'une impression externe soit perçue, au moyen du travail centripète du système nerveux, et pour qu'un sentiment ou une volonté se traduisent au dehors au moyen du travail centrifuge du même système. Ces recherches sont intéressantes; mais il faut se rendre compte de leur résultat. Elles donneront une précision nouvelle à la théorie des rapports du physique et du moral; mais elles n'atténueront en rien la distinction de ces deux éléments irréductibles. Après toutes les observations possibles et tous les calculs, il demeurera toujours inconcevable qu'un déplacement de molécules, ou une ondulation, ou une vibration, ou un phénomène mécanique quelconque soit, non pas la condition de la pensée, mais la pensée elle-même. L'identité des phénomènes corporels et des phénomènes spirituels est une affirmation qui doit être reléguée au rang des hypothèses impossibles [2].

La doctrine du transformisme voile l'éclat de cette vérité. « Le mouvement se transforme en pensée » est une formule qui heurte moins directement la raison, que cette autre formule : « La pensée est un mouvement; » et cependant le contenu des deux affirmations est le même. La thèse de la transformation des mouvements en pensée mérite de fixer l'attention, parce qu'elle a été soutenue, en dernier lieu, par M. Herbert Spencer. Cet auteur accumule, ce qui est facile, des preuves des relations étroites qui existent entre les phénomènes psychiques et l'état des organes. Ensuite, au lieu de conclure à l'harmonie de deux ordres de faits distincts, il conclut à la transformation des uns dans les autres. Il écrit : « La loi de méta-« morphose qui règne parmi les forces physiques règne également « entre celles-ci et les forces mentales. Les modes de l'inconnaissable

1. Moleschott, *la Circulation de la vie*, II, 178 et 179.
2. Voir la *Revue philosophique*, avril 1877, p. 372 et 373.

« que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimi-
« que, etc., sont transformables les uns dans les autres, et, dans ces
« modes de l'inconnaissable que nous distinguons par les noms
« d'émotion, de sensation, de pensée; celles-ci, à leur tour, peuvent,
« par une transformation inverse, reprendre leurs premières
« formes [1]. »

Qu'est-ce à dire? Le mouvement des corps se modifie selon les résistances rencontrées et le concours des diverses forces en jeu; mais il se modifie sans cesser d'être purement et simplement le mouvement. Lorsqu'on parle de *transformation*, le sens du mot, si l'on y prenait garde, préviendrait bien des erreurs. Un changement de forme n'est pas un changement de nature; l'or revêt des formes indéfiniment variées, sans pour cela devenir du plomb. Dire que le mouvement se transforme en sensation et en pensée, c'est dire que la pensée est une forme du mouvement et par conséquent qu'elle est un mouvement. La formule de la transformation est donc bien semblable dans son contenu à celle de l'identité.

M. Spencer est victime d'une illusion dont l'origine n'est pas difficile à reconnaître. Il sait, comme nous le savons tous, que la chaleur considérée d'une manière objective, c'est-à-dire isolée du phénomène psychique de la sensation, n'est qu'un mouvement; il expose cette doctrine, qui s'applique aux phénomènes lumineux comme aux phénomènes caloriques, dans les termes que voici : « Le mode de
« force que nous appelons chaleur est considéré maintenant par les
« physiciens comme un mouvement moléculaire, non pas un mou-
« vement comme celui qui se manifeste par le changement des rap-
« ports que des masses appréciables aux sens affectent entre elles,
« mais qui se produit parmi les unités dont ces masses sensibles se
« composent. Si nous cessons de concevoir la chaleur comme la
« sensation particulière que nous donnent les corps sous certaines
« conditions, et si nous considérons les autres phénomènes que ces
« corps présentent, nous ne trouvons soit en eux, soit dans les corps
« environnants, soit à la fois en eux et dans ces corps, que du mou-
« vement [2]. »

L'auteur qui a tracé ces lignes perd de vue les conséquences de la vérité qu'il a lui-même énoncée. S'il disait : Le mouvement mécanique, ou celui du transport des masses se transforme en un mouvement moléculaire qui se transforme en un mouvement de l'éther, auquel répond la sensation de la chaleur, il indiquerait les change-

1. *Les premiers Principes*, p. 232.
2. *Les premiers Principes*, p. 212.

ments de forme que présente, selon la diversité des agrégats, le phénomène unique du mouvement; mais il dit que le mouvement *devient* chaleur ou lumière, comme s'il s'agissait, non pas d'une autre forme, mais d'une autre nature. Ce n'est pas là une transformation, dans le sens primitif et parfaitement intelligible de ce terme, mais une véritable *transmutation*, au sens des alchimistes du moyen âge. L'idée fausse que le mouvement, en devenant chaleur et lumière, devient autre chose que lui-même, et cela d'une façon incompréhensible, le conduit à penser que, d'une façon incompréhensible aussi, le mouvement devient sensation et pensée. Je relis son texte : « La loi de métamorphose qui règne parmi les forces « physiques règne également entre celles-ci et les forces mentales. « Les modes de l'inconnaissable que nous appelons mouvement, « chaleur, lumière, affinité chimique, etc., sont transformables les « uns dans les autres, et, dans ces modes de l'inconnaissable que « nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de pensée; « celles-ci, à leur tour, peuvent, par une transformation inverse, « reprendre leurs premières formes... Comment se fait cette méta- « morphose? Comment une force qui existe sous la forme de mouve- « vement, de chaleur, de lumière, peut-elle devenir un mode de « conscience? Comment les vibrations aériennes peuvent-elles « engendrer la sensation appelée son? Comment les forces mises en « liberté par les changements chimiques opérés dans le cerveau « peuvent-elles produire une émotion? Ce sont des mystères qu'il « n'est pas possible de sonder; mais ils ne sont pas plus profonds que « les transformations des forces physiques les unes dans les autres. « Ils ne dépassent pas plus la portée de notre intelligence que ne la « dépasse la nature de l'esprit et de la matière. Ce sont simplement « des questions insolubles, comme les autres questions dernières [1]. » Les rapports des mouvements divers de la matière avec les sensations qui leur correspondent constituent certainement une question insoluble, comme toutes les questions dernières. Ces rapports sont un élément primitif de la constitution des choses, dont l'explication ne peut pas même être cherchée, parce qu'il est impossible d'entrevoir dans quelle direction on la chercherait. Mais identifier, au point de vue de l'intelligibilité, les changements de forme des mouvements, c'est-à-dire des modifications de direction et de vitesse qui dépendent de la nature des agrégats, et la transformation des mouvements en phénomènes psychiques, c'est une manifeste erreur. La

1. *Les premiers Principes*, p. 232 et 233. — M. Renouvier a fait une critique excellente de ce passage dans la *Critique philosophique* du 10 octobre 1878.

pensée n'a aucune peine à entendre qu'un mouvement de translation arrêté devienne un mouvement moléculaire, et qu'un mouvement moléculaire produise des ondulations dans l'éther. Tout cela appartient au même ordre de représentations objectives, et l'on conçoit sans peine que, si nous étions pourvus d'organes capables de percevoir les molécules des corps et le fluide éthéré, nous pourrions suivre ces transformations de mouvements, comme nous suivons la marche d'un mécanisme où le mouvement d'une roue produit le mouvement d'une autre roue. Mais la transformation des mouvements perçus en perception et des mouvements sentis en sensation fait passer l'esprit d'un monde à un autre. Il ne s'agit plus d'un même ordre de représentation objective où tout s'enchaîne sans difficultés pour la pensée; il s'agit de passer de l'observation sensible à l'observation psychique, qui est d'un autre ordre. Identifier les deux ordres, c'est, comme l'a dit Charles Sécrétan, « prononcer des mots dont il est impossible de réaliser le sens [1]. »

Nous avons ici un exemple d'un phénomène sans la connaissance duquel l'histoire de la philosophie n'est pas intelligible; je veux parler de l'éblouissement que produit une idée nouvelle, éblouissement par l'effet duquel l'idée nouvelle prend des proportions illégitimes et fait crier : Tout est là ! Pythagore ayant reconnu, par une intuition de génie, le rôle des mathématiques dans la science de la nature, arrive à la formule : « Tout est nombre. » Condillac, sous l'impression des découvertes faites à son époque au sujet de l'influence des signes sur la pensée, déclare que « la science n'est qu'une langue bien faite ». Hegel, voyant que les lois de la logique se retrouvent partout, dans l'ordre de la nature aussi bien que dans nos conceptions, proclame que « la logique est tout », et que l'univers n'est qu'une série de syllogismes enchaînés. Un fait du même ordre se produit chez Herbert Spencer. Ebloui par la théorie de la transformation des mouvements et de la constance de la force, il s'écrie : Tout est là, et la pensée humaine n'est qu'un mouvement transformé.

Les progrès de la physique sainement interprétés sont loin de conduire à de semblables résultats; bien au contraire : dans la mesure où ils réduisent toute la partie objective des phénomènes au mouvement seul, ils creusent la séparation des éléments matériels et des éléments psychiques, du corps et de l'esprit. Cela est indubitable; mais, en même temps, les progrès de la physiologie établissent toujours plus les rapports intimes des deux classes de faits que

1. *Discours laïques*, p. 156.

ces progrès distinguent sans les séparer. On a longtemps admis, en dehors des écoles matérialistes, l'idée que les phénomènes vitaux étaient presque sans rapports avec les phénomènes physico-chimiques, qu'ils avaient leur explication dans l'action propre de la force vitale. La science contemporaine marche résolûment dans une direction contraire. On n'a point établi sans doute la complète identité des phénomènes des corps vivants et de ceux de la matière inorganique. Naguère encore, Claude Bernard rappelait avec insistance, et avec une autorité qu'on ne lui conteste point en de semblables matières, que « les phénomènes chimiques de l'être vivant, bien « qu'ils se passent suivant les lois générales de la chimie, ont « toujours leurs appareils et leurs procédés spéciaux, » en sorte que « les phénomènes chimiques des organismes vivants ne peuvent « jamais être assimilés complètement aux phénomènes qui s'opèrent « en dehors d'eux [1]. » Mais, une réserve indispensable étant faite pour la présence de l'organisme vivant, toujours nécessaire à l'explication des phénomènes de la vie, la science moderne tend de plus en plus à ramener aux lois de la physique et de la chimie les fonctions de la respiration, de la circulation, des sécrétions, et, par une induction naturelle, les fonctions du système cérébral. Si les phénomènes physiques et chimiques ne sont que des mouvements, il en résulte que, l'organisme étant donné, toutes les manifestations de la vie sont des phénomènes mécaniques. Cela admis, si l'on admet encore que tous les sentiments, toutes les idées, toutes les volitions ont un phénomène correspondant dans l'ordre matériel, il en résulte qu'étant supposé un organe cérébral transparent et un observateur capable de tout percevoir et connaissant toutes les lois de la physiologie, cet observateur lirait dans l'organisme cérébral tous les phénomènes psychiques (sentiments, idées, volontés), de même que nous lisons toutes les pensées d'un écrivain dans les réunions diverses des caractères de l'alphabet. C'est là une hypothèse inductive. Je l'admets, sinon comme absolument démontrée, du moins comme revêtue par la science contemporaine d'une haute probabilité. Lorsqu'on aura bien reconnu la diversité essentielle des phénomènes corporels et des phénomènes psychiques, on ne conclura pas de leurs rapports à leur identité; on n'arrivera pas à la pensée extravagante, qui figure dans quelques écrits contemporains, que la physiologie pourra remplacer la psychologie. Ceux qui parlent ainsi oublient que, s'ils étaient réduits à percevoir les faits physiologiques qui ne sont que des mouvements, ils n'auraient pas la moindre idée

1. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, p. 166. — *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale*. pass.

des faits de conscience. Ils cherchent dans la physiologie les conditions de phénomènes psychiques dont la connaissance est manifestement la condition nécessaire et préalable des recherches auxquelles ils se livrent.

Des rapports du physique et du moral résultent deux conséquences. La première est l'importance morale de l'hygiène. Nos penchants sont déterminés par l'état de nos organes. Cela est évident pour les penchants proprement sensuels; et, lorsqu'on y réfléchit, on voit facilement que tous les phénomènes psychiques sont soumis à cette loi : les faits du sentiment de l'intelligence et de la volonté ont des conditions physiologiques aussi bien que nos divers appétits. Pour s'en assurer, il suffit de considérer les effets de l'alcool et des narcotiques sur tout l'ensemble des fonctions spirituelles. L'hygiène, le régime, la discipline du corps entendue dans son sens le plus large, ont donc une action évidente sur le moral; c'est une vérité à laquelle on ne saurait se rendre trop attentif pour l'éducation de l'enfance et pour le gouvernement de soi-même. La seconde conséquence qui résulte des rapports du physique et du moral est l'importance physiologique de la vertu. Je prends ici le terme *vertu* dans son sens étymologique et direct, où il désigne l'effort, l'effort dont le résultat, en ce qui concerne l'objet de mon étude, est de maintenir les fonctions des sens dans leurs justes limites et de prévenir les excès qui nuisent à l'organisme. Que le vice, la lâcheté spirituelle, l'absence d'efforts ait une large part dans la genèse des maladies et dans les causes de la mort, c'est ce que personne ne saurait contester.

Les deux conséquences qui viennent d'être indiquées supposent chez l'homme un principe de liberté. Pour la seconde, cela est d'une évidence immédiate, puisqu'il s'agit d'un appel direct à la volonté raisonnable et libre contre les impulsions involontaires des sens. Pour la première, cela n'est pas moins évident au fond, parce que des conseils d'hygiène et de régime supposent, aussi bien que les directions de la plus haute morale, l'existence d'une volonté raisonnable et libre à laquelle on s'adresse. On répare des machines lorsqu'elles ont quelque défaut; on ne leur donne pas de conseils. L'hygiène est une science sans doute; mais, comme l'a dit Jean-Jacques Rousseau, elle est une vertu plus encore qu'une science, parce que ses prescriptions les plus importantes sont très-élémentaires et ne sont point ignorées, dans le plus grand nombre des cas, de ceux qui les violent. Mais la réduction progressive de la physiologie à la physique, et la constatation des rapports étroits de la physiologie et des phénomènes spirituels permettent-elles d'admettre l'existence de la liberté? En suivant le cours des pensées que cette question

éveille, nous allons voir éclater le conflit de la physique et de la morale.

Tous les phénomènes spirituels se manifestent par le mouvement. Comment les hommes se communiquent-ils leurs sentiments, leurs pensées et leurs volontés? Ils ne disposent pour cela que de trois moyens : le geste, la parole et le regard. Le geste est un mouvement des membres; la parole est un mouvement des organes vocaux transmis à l'air ambiant; et qu'est-ce que le regard, dont la puissance est si grande parfois? Qu'y a-t-il entre des yeux qui regardent et d'autres yeux qui, dans un regard, lisent instinctivement la pitié, la colère, l'orgueil ou l'humilité, l'amour ou la haine? Les ondulations de l'éther, c'est-à-dire encore un mouvement. Donc, au moins dans les limites de nos expériences ordinaires et scientifiquement constatées, les esprits ne communiquent entre eux que par le moyen des mouvements de la matière. Ce n'est pas tout. La pensée, le sentiment, la volonté, qui ne sont communicables que par un mouvement externe, ne se produisent que dans un rapport indissoluble avec des phénomènes cérébraux, dont la théorie est loin d'être achevée, mais que la science cherche résolûment à déterminer comme des mouvements moléculaires. Nous n'avons sans doute aucun droit d'affirmer, dans un sens absolu, qu'il ne peut exister de pensées sans un organisme cérébral; c'est là une induction absolument illégitime. L'habitant d'une des îles de l'Océanie qui affirmerait que la faune et la flore du globe entier sont identiques à celles de son île émettrait une affirmation moins imprudente que celle du savant qui conclurait, des conditions des phénomènes spirituels observés sur notre globe, aux conditions de ces mêmes phénomènes dans l'univers entier. Qu'il existe des esprits, c'est-à-dire des êtres, capables de penser et de vouloir dans des conditions autres que celles de l'humanité, c'est ce qu'une science expérimentale sérieuse et prudente ne saurait ni affirmer ni nier. Mais, *dans les limites de notre expérience actuelle*, l'esprit ne se manifeste à lui-même comme aux autres que sous la condition des fonctions cérébrales. Lorsque Descartes affirme qu'il se connaît comme esprit, sans savoir s'il a un corps, ce grand homme oublie qu'il a éprouvé parfois, à la suite d'un exercice prolongé de la pensée, une fatigue de la tête, et que cette fatigue lui a révélé l'intervention de l'organisme dans les fonctions intellectuelles. S'il avait étudié ce sujet plus attentivement, il aurait reconnu que l'observation pure et simple, sans aucune notion de physiologie, suffit pour constater que le cerveau est l'organe de la pensée.

Les fonctions cérébrales sont la condition de la pensée. Les fonctions cérébrales sont des mouvements. Donc le mouvement est la

condition de tous les actes spirituels. Le mouvement est soumis à des lois fixes, et, pour la science contemporaine, une de ces lois est la conservation d'une quantité égale de force ou d'énergie, c'est-à-dire d'une quantité égale de mouvement actuel ou virtuel. De même que l'analyse chimique établit la permanence d'une égale quantité de matière, l'analyse physique établit la permanence d'une égale quantité de force; telle est du moins l'affirmation sur laquelle est fondée la physique moderne. La physiologie démontre de plus en plus que les phénomènes des corps vivants obéissent aux lois de la physique. Le corps humain est compris dans l'ensemble du mouvement universel; ses mouvements propres ne sont jamais que la transformation, à quantité égale, des forces qu'il reçoit du sol, de l'atmosphère, du soleil; il ne peut rendre que ce qui lui a été donné. Des mouvements centripètes vont des sens à l'encéphale, et des mouvements centrifuges vont de l'encéphale aux membres; mais tous les mouvements de l'organisme qui est le théâtre de ces phénomènes ont leur équivalent dans les mouvements physiques externes qui ont amené sa formation et contribuent à son entretien. Un esprit étranger aux découvertes scientifiques dira : « Je veux, et mon bras se lève; je crée un mouvement qui n'existerait pas sans l'acte de ma volonté. » Mais, pour la science contemporaine, le mouvement de mon bras ne peut représenter qu'une partie de la force que j'ai reçue de la nourriture, de la respiration, de l'insolation. Je ne peux pas plus créer un mouvement que je ne pourrais créer un atome de matière. Dans un système de corps en mouvements, tout est déterminé par les lois de la mécanique. Pour qu'une modification quelconque intervienne, il faut une force. Or une force n'est jamais qu'un mouvement actuel ou virtuel. Si le principe de la constance de la force est admis, il en résulte donc que tout est déterminé d'une façon nécessaire dans les mouvements du corps humain, comme dans ceux de tous les autres corps. Mais les phénomènes spirituels ont toujours pour condition, soit de leur existence, soit de leur manifestation, le mouvement de la matière. Donc la distinction des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques peut bien subsister; mais les phénomènes psychiques sont absolument déterminés, aussi bien que leur condition matérielle. Donc enfin, l'affirmation de la liberté est une illusion, puisque l'exercice de la liberté détruirait le déterminisme universel des phénomènes. Le conflit de la physique et de la morale devient ainsi manifeste. En effet (c'est un sujet sur lequel il serait superflu de s'étendre longuement), l'existence de la liberté est le fondement de la morale. Si la liberté n'existe pas, le devoir ne peut exister et la responsabilité non plus. Les lois

morales, telles qu'on les conçoit, sont *proposées* à l'homme sans lui être *imposées;* elles comportent une violation que nous appelons le mal; ce sont les lois de la liberté. Une psychologie sérieuse devra toujours faire une large part à l'élément involontaire dans l'ensemble des déterminations humaines; mais, s'il ne reste pas un élément de liberté, si faible qu'il soit, dans le creuset de l'analyse psychologique, la ligne de démarcation entre les lois physiques et les lois morales disparaît, les actions des hommes sont utiles ou nuisibles, mais elles ne peuvent plus être légitimement qualifiées de bonnes ou de mauvaises, dans l'acception habituelle de ce terme. Les actes peuvent être constatés, mais les agents ne sont pas des êtres responsables qui puissent être jugés; il n'y a plus de morale, il n'y a plus que des mœurs, dont l'étude rentre dans le cadre de l'histoire naturelle. Le conflit est donc bien manifeste entre la morale dont la liberté est le postulat fondamental, et la direction de la pensée qui ramène tous les phénomènes physiologiques à la physique et subordonne les phénomènes psychiques au déterminisme physiologique.

Dans nombre d'esprits contemporains, le conflit cesse par la négation de la liberté ; mais tout le monde n'abandonne pas sans combat la cause d'une idée de cette importance. L'étude du problème s'impose. Il n'est pas possible de dire : « Il y a une science des forces physiques, il y a une science des esprits : chacune de ces sciences a son domaine, et l'une n'a le droit de nier les résultats de l'autre. » Si tout phénomène spirituel a le mouvement de la matière pour condition, et si tous les mouvements de la matière, en vertu du principe de la constance de la force, tombent sous la loi d'un déterminisme absolu, il n'y a pas de place pour la liberté. Le mouvement est le lien indissoluble du monde des corps et du monde des esprits. Ces deux propositions : « Tout mouvement est nécessairement déterminé; — Il y a des mouvements libres, » affirment et nient, en parlant du même objet et en prenant les termes dans le même sens; elles ne peuvent subsister ensemble, parce qu'elles sont directement contradictoires. C'est là qu'est la véritable importance de la question des rapports du physique et du moral, de l'esprit et du corps. L'observation établit de plus en plus que tout phénomène spirituel a un correspondant matériel, que tous les modes passifs de la conscience ont un point de départ dans l'organisme, et que tous les modes actifs de la conscience se traduisent immédiatement en un fait organique. Il n'y a rien là qui puisse inspirer la moindre inquiétude légitime aux hommes préoccupés des intérêts moraux de l'humanité. Mais, si les modes actifs de la conscience sont soumis à un déterminisme absolu, tout élément de liberté disparaît, et les fondements de la

morale s'écroulent. Quels sont, dans cet état de la question, les essais tentés pour sauver l'ordre moral des étreintes d'une science négative de la liberté ?

La *Critique philosophique* du 21 août 1873 a reçu et enregistré dans ses pages la communication suivante : « La *Critique philosophique* se montre empressée en toute occasion à défendre la cause du libre arbitre. D'une autre part, elle a promis dans son prospectus de traiter les questions philosophiques liées à la doctrine physique de la conservation de la force. On voudrait savoir ce que ses honorables rédacteurs pensent de la possibilité de concilier cette doctrine avec celle de la liberté, ou comment ils font pour ne pas voir dans la théorie qui ramène toutes les forces naturelles à l'unité, un argument irrésistible en faveur du déterminisme universel. »

M. Renouvier a répondu en niant l'universalité des applications du principe de la constance de la force. « Nous n'admettons pas, dit-il, que les sciences chevauchent hors de leur domaine et se tournent indûment en métaphysique. C'est ce qui arrive quand on attribue au principe de la constance de la force une universalité pour laquelle on n'a ni garantie ni induction solide. Nous nions formellement cette universalité. » Après avoir présenté des considérations relatives au rapport de causalité qui existe entre les désirs, la volonté, les divers phénomènes psychiques et le mouvement, l'auteur ajoute : « La constance des forces trouverait, comme le déterminisme, une limite et une exception dans la liberté, et peut-être non pas dans la liberté seulement, mais encore dans les passions animales qui, simplement occasionnées par des mouvements externes, auraient la vertu d'en produire d'autres à nouveau. »

Cette manière de penser peut trouver un appui dans des arguments fort solides. La constance de la force, c'est-à-dire, je le répète, le maintien d'une quantité égale de mouvement actuel ou virtuel dans l'univers, n'est certainement ni un principe *a priori*, ni l'expression immédiate des faits observés. Qui a pu observer, par exemple, l'équivalent du mouvement qui constitue les rayons solaires en dehors de leur action sur notre planète ? La constance de la force est une hypothèse en voie de confirmation. Admettons qu'elle soit valable pour le monde physique tout entier ; mais au delà ? Dans l'ordre physiologique, la démonstration du principe est commencée, mais n'est pas terminée ; et, dans les phénomènes moraux, on rencontre des faits directement observables qui s'opposent à l'hypothèse prise dans un sens absolu, car le sentiment de la responsabilité et l'idée du devoir sont des faits aussi certains pour la conscience que le mouvement peut être certain pour la perception sensible. Et

ce n'est pas seulement aux phénomènes moraux proprement dits qu'on peut faire appel ici, mais encore à l'observation psychologique dans ce qu'elle a de plus élémentaire et de plus certain. Un mouvement réflexe se distingue très-clairement d'un mouvement volontaire. Si je veux approcher ma main d'un corps brûlant, je distinguerai, sans l'ombre de difficulté, le mouvement réflexe ou instinctif qui tendra à éloigner ma main, et le mouvement volontaire qui pourra s'opposer au mouvement instinctif. La transition qui s'opère, par le moyen de l'habitude, des mouvements volontaires à des mouvements qui deviennent instinctifs, est une des observations les plus importantes de la psychologie. Mais comment pourrait-on parler de la transition d'un état de mouvement à un autre s'il ne s'agissait pas de deux états distincts? Dira-t-on que nous n'avons jamais conscience que de mouvements réflexes auxquels nous attribuons, *dans certains cas*, un caractère volontaire, par l'illusion de la liberté? Pourquoi l'illusion s'appliquerait-elle dans certains cas et non pas dans d'autres? Quelles sont l'origine et la nature de ces certains cas? Admettons qu'on puisse arriver sous ce rapport à une détermination physiologique, ce qui est accorder beaucoup; reste une autre question. D'où procède dans notre entendement l'idée de la liberté qu'il faut posséder pour pouvoir l'attribuer d'une manière illusoire à certains mouvements? Si l'idée de la liberté ne procède pas de l'observation de la conscience, d'où vient-elle? Ce n'est pas une idée complexe dont on puisse trouver l'origine dans des éléments réunis à tort. Admettrait-on que c'est une idée sans cause? Mais s'il peut exister des idées sans cause, pourquoi n'existerait-il pas aussi des mouvements sans cause? Voilà la base de toute science renversée. De quel droit nier, en partant d'une hypothèse physique, des faits d'observation qui, pour sortir du domaine de l'expérience sensible, n'en sont pas moins certains et faciles à constater? En accordant que le principe de la constance de la force s'applique sans exception ni réserve au monde purement matériel, de quel droit l'étendre aux cas où la matière se trouve en rapport avec l'esprit? Parce que le déterminisme absolu règne dans l'objet des études de l'astronome, du physicien et du chimiste, on n'a pas le droit d'en conclure qu'il exclut les faits dont s'occupe la psychologie. Un tel raisonnement se fonde sur un *a priori* manifeste; c'est le fait d'une science qui chevauche hors de son domaine.

On voit que la thèse de M. Renouvier peut être défendue par une argumentation au moins spécieuse; mais je poursuis un autre but. Je veux chercher à établir qu'en admettant le principe de la constance de la force, et en l'étendant au corps humain, à toutes les con-

ditions et à toutes les manifestations de la vie spirituelle, la cause de la liberté morale n'est pas compromise. Je désire prouver que, même en admettant cette supposition, le conflit entre la physique et la morale n'est qu'apparent, parce que :

1° Sous le rapport de l'espace, la direction des mouvements peut être modifiée, leur quantité demeurant la même ;

2° Sous le rapport du temps, les manifestations actuelles d'une somme constante de forces peuvent se produire à des moments divers, sans que la quantité de la force varie.

Examinons d'abord le premier point. Si par la pensée on isole une planète de l'ensemble de son système, il est clair qu'elle peut se mouvoir sur son orbite, dans un sens ou dans l'autre, la quantité de son mouvement demeurant égale ; c'est la conséquence indéniable de l'indifférence dynamique de l'espace. De même, lorsqu'une locomotive est placée sur un chemin de fer horizontal, elle peut prendre une direction ou l'autre, la force de la machine et la force employée par le mécanicien restant les mêmes. Donc la direction du mouvement peut varier, sans que sa quantité varie. J'ai émis cette idée dans la *Bibliothèque universelle* de juillet 1873, sans me rendre compte alors que c'était peut-être une réminiscence inconsciente de la lecture de Descartes [1], et sans savoir que M. Cournot avait publié la même pensée [2]. Un correspondant de la *Critique philosophique* [3] a combattu mon affirmation en se fondant sur l'identité de la notion de la force et de la notion du mouvement. Cette identité de la force et du mouvement a été affirmée par plusieurs savants contemporains. M. Beaunis, par exemple, dit que la première des lois générales du mouvement est que « tout mouvement a pour antécédent un mouvement [4] ». M. Alphonse de Candolle affirme que « tout mouvement a pour cause un mouvement antérieur [5] ». Si cela est admis, si toute force est un mouvement, l'objection faite à la thèse que j'ai soutenue est irréfutable. Lorsqu'on conçoit le commencement absolu d'un mouvement, il est bien clair que, la quantité étant la même, la direction peut être différente ; mais la science expérimentale n'a jamais à prendre en considération un commencement absolu. La volonté humaine inter-

1. « Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force au corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction du corps. » (Leibniz, *Monadologie*, § 80.)

2. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CIX, page 704.

3. 21 août 1873.

4. *Nouveaux éléments de physiologie humaine*, p. 16.

5. *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, p. 450.

vient dans un système déterminé. Si elle modifie la direction du mouvement, elle agit comme force, et, si toute force est un mouvement, elle ne peut intervenir sans modifier la quantité du mouvement universel. La question est donc de savoir si l'on a le droit d'identifier la force et le mouvement. Or cette identification n'est nullement justifiée ; elle est au contraire formellement démentie par une juste interprétation des phénomènes. C'est ici le point capital du débat.

Qu'est-ce qu'une force? « Une cause de mouvement ou de modification du mouvement[1]. » Les progrès de l'astronomie tendent à établir que tous les astres du ciel se meuvent. On a renoncé depuis longtemps à considérer la terre comme le centre immobile de l'univers ; et maintenant on admet que le soleil lui-même se déplace, relativement aux étoiles, avec son cortège de planètes. En même temps, la physique nous apprend à considérer les corps immobiles en apparence comme étant le théâtre de mouvements moléculaires continuels; elle nous enseigne que, dans une atmosphère absolument calme, la chaleur et la lumière sont les ondulations incessantes d'un fluide éthéré. Des corps peuvent être dans un repos relatif sur la surface du globe terrestre, de même que des objets peuvent être dans un repos relatif sur le pont d'un navire ; mais, autant que nous pouvons le savoir, tout se meut dans le domaine entier de notre expérience. Le passage d'un repos absolu au mouvement ne se produit donc jamais. Il en résulte qu'en réservant la question métaphysique de l'origine première du mouvement universel, origine qui ne saurait être un mouvement antérieur, on peut enlever de la définition de la force l'idée d'une cause de mouvement dans le sens de la création, et garder seulement cette formule : « Une force est une cause de modification du mouvement. » Maintenant la question revient à ceci : Un mouvement n'est-il modifiable que par un autre mouvement? Non. En physique, nous sommes obligés de considérer la *présence* des corps, et non pas seulement le *mouvement* des corps. L'affinité chimique n'est point ramenée encore à un phénomène physique ; et, dans la loi de la gravitation, la masse des corps intervient comme une cause à laquelle la pensée s'arrête. Aucune hypothèse reconnue comme valable n'a encore réussi à expliquer l'attraction par un phénomène antécédent d'impulsion. Lorsqu'on dit : « Tout mouvement a pour cause un mouvement antérieur, » ce qui permet d'affirmer que, dans l'ordre physique, toute force est un mouvement, on formule une loi qu'on a le droit d'entrevoir dans l'avenir

1. Delaunay, *Traité de mécanique rationnelle*, § 84.

comme possible, comme probable peut-être, mais qui n'est point une loi constatée. Je ne présente pas cette remarque sous l'influence d'une doctrine personnelle. J'incline à penser que la science est dans la bonne voie quand elle cherche l'explication physique de l'affinité et qu'elle s'efforce de ramener la gravitation à un phénomène d'impulsion; mais il importe de ne jamais prendre les anticipations de la pensée pour des vérités établies.

Supposons que le but que je viens d'indiquer soit atteint, et en particulier que la gravitation ait été ramenée à un phénomène d'impulsion; serait-il permis de dire que toute force est un mouvement? Non. Lorsqu'un corps se meut et en rencontre un autre, son mouvement se trouve modifié. Il y a donc dans ce phénomène la manifestation d'une cause de modification du mouvement, c'est-à-dire d'une force. Quel est le sujet de cette force? Le corps qui a été rencontré, et qu'on peut supposer dans un repos relatif, aura subi une modification. Je fais abstraction de cette partie du phénomène pour considérer seulement la modification éprouvée par le corps rencontrant. Les corps n'ont aucun pouvoir de modifier leur propre mouvement; c'est l'expression de la loi d'inertie; ils ne sont pas des forces quant à eux-mêmes, mais ils sont des forces à l'égard des autres corps par les modifications du mouvement dont ils sont l'origine. Ainsi que l'a remarqué Euler, c'est la résistance de la matière qui est « la véritable source des changements que nous observons dans le mouvement de tous les corps [1] ». En fait, tout corps se meut; mais ce n'est pas en tant qu'il se meut qu'un corps à l'état de repos relatif dans un système modifie le mouvement des autres corps, c'est en tant qu'il résiste. Le troisième des principes de la dynamique est que « l'effet produit par une force sur un point matériel est indépendant du mouvement antérieurement acquis par ce point [2] ». Il résulte de ce principe que lorsque deux corps, étant par exemple l'un et l'autre sur le pont d'un navire, ont le même mouvement, l'action exercée par la résistance de l'un sur le mouvement particulier imprimé à un autre est la même que si leur mouvement commun était supprimé.

La matière est donc force par sa résistance, mais elle n'est pas force impulsive. L'oubli de cette distinction essentielle peut jeter la pensée dans des erreurs graves. C'est ce qui arrive lorsque, confondant la force de résistance et la force d'impulsion, on proclame l'identité des deux idées de la force et de la matière. La matière n'est déterminable pour nous que par la résistance en vertu de laquelle les corps occupent une portion déterminée de l'espace; cette résis-

1. *Lettres à une princesse d'Allemagne*, partie II, lettre II.
2. Delaunay, *Traité de mécanique rationnelle*, § 89.

tance, étant une cause de modification du mouvement, est une force. Il semble donc bien, à première vue, que l'idée de la matière et l'idée de la force se confondent, mais c'est là une illusion. L'occupation d'une partie de l'espace qui se manifeste par la forme est une conception *géométrique* distincte de l'idée *dynamique* du pouvoir par lequel la résistance d'un corps modifie le mouvement d'un autre. La différence subsiste dans le cas où l'on conçoit le principe des corps comme n'étant que le centre d'où rayonne une force, de telle sorte que l'occupation *actuelle* d'une portion de l'espace soit relative et puisse disparaître, par l'effet d'une compression suffisante, pour devenir simplement *virtuelle*. Il reste toujours, en effet, le centre de la force, c'est-à-dire le point qui est le principe de toute localisation dans l'espace; et l'idée du point conserve, par opposition à toute notion dynamique, le caractère d'un concept géométrique.

Il faut observer encore que la force de résistance qui constitue pour nous l'idée des corps n'est le principe d'aucune impulsion. Cette force modifie le mouvement, mais sous condition que le mouvement existe, car il faut bien que l'existence d'une chose précède ses modifications. Il est donc impossible de ramener à l'unité la matière et la force, l'élément géométrique et l'élément dynamique, sans prendre le terme force dans un sens équivoque par lequel on identifie, d'une manière abusive, les deux notions distinctes de l'impulsion et de la résistance. Pour expliquer les phénomènes que le monde physique livre à notre observation, il faut la matière, le mouvement et les lois de la modification du mouvement. M. de Candolle le reconnaît. Après avoir dit : « Tout mouvement a pour cause un mouvement antérieur, » il limite lui-même le caractère absolu de cette affirmation, en disant que l'explication des phénomènes du mouvement suppose « la double base du mouvement et des obstacles [1] ». Les obstacles sont la résistance opposée par des corps, à l'état de repos relatif, aux mouvements des autres corps. Il résulte de là qu'en physique ce n'est pas seulement le mouvement qui est force, ou cause des modifications du mouvement, mais aussi la présence des corps. Or la présence d'un corps peut être conçue comme une force qui change la direction du mouvement sans en changer la quantité. Supposons en effet un système de corps en mouvement, et plaçons-y par la pensée un corps considéré comme primitivement immobile ; la direction des mouvements du système sera changée sans altération dans la quantité. Il va sans dire qu'il s'agit ici d'une conception purement théorique, puisqu'un corps ne peut pas être introduit sans que son introduction soit un mouvement; mais, en supposant

1. *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, p. 464.

l'apparition spontanée d'un corps dans un système donné, ou sa création proprement dite, ce corps changerait la direction des mouvements antécédents et non leur quantité ; et c'est là tout ce que je veux établir. En résumé, l'explication des phénomènes physiques suppose la forme des surfaces résistantes, élément de géométrie que ne remplacera jamais la supputation arithmétique de la quantité de mouvement. Passons à la biologie.

Les lois de la physique, au sens le plus général de ce terme, rendent-elles compte des phénomènes vitaux ? Dans l'état actuel de la science, non. Aucun physiologiste sérieux, et comprenant les exigences de la méthode expérimentale, n'affirmera qu'il peut rendre compte, par la seule considération des phénomènes physiques, de l'origine des organismes. Ceux qui formulent cette affirmation émettent une hypothèse, ce qui est leur droit ; mais ils se trompent gravement s'ils donnent à leur prévision théorique le caractère d'une induction expérimentale solide. Pour une science positive et prudente, toutes les manifestations de la vie supposent le concours des lois physiques et de lois propres à l'organisme. C'est une des affirmations sur lesquelles Claude Bernard a le plus insisté. Les organismes étant donnés, la science contemporaine cherche, comme je l'ai dit, à établir que tout s'y passe conformément aux lois de la physique. Elle a fait de grands progrès sous ce rapport ; mais, pour ramener l'objet de la biologie au pur mécanisme de la matière, il faudrait établir que les germes ou semences sont de purs agrégats, et que les phénomènes de la formation des organismes, comme aussi ceux de la génération, sont du même ordre que les phénomènes de la cohésion et de l'affinité. Or rien encore ne fournit la base d'inductions suffisantes pour élever cette supposition à la hauteur d'une théorie. Dans cet état de choses, il est naturel de penser que, dans les êtres vivants, et d'abord dans les germes ou semences, il existe une cause spéciale de coordination des mouvements physiques. Cela étant admis à titre d'hypothèse possible, on arrive à la conception d'une force plastique qui change la direction des mouvements physiques, sans en modifier la quantité.

Je ne discute point ici la valeur objective et réelle de cette conception ; je dis seulement qu'elle est possible, ce qu'il serait difficile de contester, et j'en étudie les conséquences en vue de l'objet de mon étude. Un champ est semé : les graines sont les unes vivantes, les autres mortes. Tous les mouvements sont pareils, y compris celui du semeur ; et avec la même action du soleil, de l'air, de l'eau, les résultats obtenus seront différents. Une partie des graines se décomposera, l'autre partie produira des plantes, en donnant une

direction déterminée aux mouvements physiques ambiants, qui sont exactement les mêmes pour les semences mortes et pour celles qui ont conservé la vitalité. Cette considération permet d'entendre les paroles de Claude Bernard, qui, pour expliquer les phénomènes vitaux, recourt à l'idée « d'une force vitale *législative*, mais nullement *exécutive* [1] ». Comment entendre qu'il y ait quelque chose d'exécuté sans une force exécutive ? On comprend, dans l'ordre des questions sociales, l'existence d'un pouvoir législatif prenant des décisions qu'un autre pouvoir exécute ; mais qu'est-ce qu'une *force législative ?* Cela ne s'entend pas ; mais ce qui s'entend fort bien et donne un sens entièrement satisfaisant au texte de Claude Bernard, c'est la pensée qu'il existe dans les êtres vivants des forces *directrices* et non *créatrices*, qui font des emplois divers de mouvements physiques dont la somme reste la même. On peut donc admettre pour l'interprétation des phénomènes vitaux l'existence de forces qui changent la direction du mouvement et non sa quantité. Cela est possible, et sera probable aussi longtemps que l'on n'aura pas constaté dans les germes vivants une forme de l'agrégat et un mouvement qui seraient les antécédents intelligibles du développement de la vie des plantes et des animaux.

Le principe de la constance de la force ne s'oppose donc pas à l'admission de forces plastiques qui, sans être des mouvements, sont des causes de mouvement, de même qu'en physique la présence d'un corps est une cause de mouvement sans être un mouvement. Cette considération s'applique au corps humain comme à tout autre organisme. La force plastique, spontanée quant aux éléments physiques, est d'ailleurs déterminée dans son action et réalise un type que le milieu extérieur modifie par des influences accidentelles, mais dont le principe se trouve dans l'organisme même. J'aborde maintenant d'une manière directe la question qui m'a fait prendre la plume.

La morale suppose et réclame chez l'homme un pouvoir se déterminant par lui-même, dans une certaine mesure. En admettant que tout dans le corps humain soit soumis au déterminisme physiologique, quant à la partie exécutive des phénomènes, il suffit, pour que le postulat de la morale demeure intact, qu'il existe un élément de liberté dans la partie *directrice* des phénomènes. Cette remarque juste et profonde a été faite par Claude Bernard [2].

Pâris dit à Hector, dans le treizième chant de l'*Iliade :* « La valeur

1. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, page 51.

2. Voir en particulier le *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale*, p. 233, et les *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, p. 61 et 62.

ne nous fera pas défaut, tant qu'il nous restera des forces ; mais il est impossible, quoi qu'on veuille, de combattre au delà de ses forces. » Nul ne peut agir au delà d'une certaine limite ; mais l'un peut employer à combattre bravement la même quantité de mouvements musculaires dont l'autre fera usage pour fuir. Bien que l'homme ne dispose que de la quantité de force qu'il tire de la nourriture, de l'air, du soleil, il suffit qu'il en dispose librement pour être l'agent responsable de ses actes. Dès lors, les bases de la morale subsistent, et les progrès d'une science qui montre toujours plus dans les mouvements la condition des phénomènes spirituels ne portent aucune atteinte à ces bases. Or de quoi s'agit-il pour établir la possibilité d'un élément de libre arbitre, en maintenant le principe de la constance de la force? Il suffit d'admettre pour la volonté ce qu'il est impossible de refuser à la molécule matérielle, et ce qu'il est improbable de refuser aux germes vivants : un pouvoir de direction qui ne change pas la somme des mouvements. Cette considération est relative à l'espace; une remarque de même nature s'applique au temps.

La constance de la force ne s'oppose pas à l'admission d'un pouvoir par lequel l'homme peut employer, à tel moment et dans telle mesure, les forces dont il dispose. Descartes avait admis la conservation de la même quantité de mouvement, quantité que la science désigne par la formule mv. Leibniz a établi que l'élément qui demeure fixe n'est pas la quantité du mouvement actuel, mais la force vive que la science désigne par la formule mv^2. Mais cela ne suffit pas. Pour établir la thèse de la constance de la force, il faut encore admettre que la force se présente sous une forme latente ou virtuelle. Ce qui demeure en quantité fixe, ce n'est pas le mouvement actuel, ce n'est pas la force vive actuelle ; c'est la puissance de produire le mouvement ou, si l'on veut user de ce terme, l'*énergie* [1]. Les termes constance de la force, comme je l'ai dit, signifient la conservation d'une quantité égale de mouvement actuel ou virtuel ; mais les mots ne doivent pas créer une illusion. Le mouvement virtuel, dans l'état présent de nos connaissances, n'est pas une espèce du genre mouvement, mais une *cause de mouvement possible*. Le bois en brûlant produit par sa chaleur et sa flamme une somme de mouvements égale à celle des mouvements qui ont produit sa croissance; la flamme du feu ne rendra que ce que la bûche a reçu du sol, de l'air et du soleil. Mais comment le mouvement virtuel existe-t-il dans le bois? On parle de force emmagasinée, en réserve, potentielle, latente; ces mots désignent un fait, mais ils n'expliquent rien. Existe-t-il dans le bois un mouvement moléculaire insensible pour nous

1. *La Conservation de l'énergie*, par Balfour Stewart.

qui se transforme dans la puissance active du feu ? Une pièce d'artillerie lance son projectile; y avait-il dans la poudre un mouvement moléculaire équivalent à celui du boulet ? Nul assurément n'a le droit d'affirmer qu'il en soit ainsi, parce que la preuve de l'affirmation n'est point faite. Mais admettons qu'il en soit ainsi; admettons que ce qu'on appelle force emmagasinée, latente, virtuelle, soit un mouvement moléculaire qui se transforme, dans telles circonstances données, en un mouvement externe appréciable. La transformation peut avoir lieu à des moments divers. La puissance de l'action extérieure peut être dépensée ou tenue en réserve, sans changement dans sa quantité. En raison de l'indifférence dynamique de l'espace, la direction des mouvements peut être changée, leur quantité restant la même. En raison de l'indifférence dynamique du temps, un mouvement moléculaire peut être transformé en un mouvement externe appréciable, à un moment ou à l'autre, sans que sa quantité soit changée. Une bougie renferme une certaine quantité de lumière possible ; je l'éteins; sa combustion s'arrête, et sa puissance d'éclairer demeure la même ; le fait qu'elle brûle à un moment ou à l'autre est indifférent sous le rapport de la quantité. De même, en admettant que tous les mouvements externes de l'organisme humain soient des transformations d'un mouvement moléculaire interne, l'idée que la volonté peut actualiser, à un moment ou à l'autre, le pouvoir de l'organisme n'est contredite en rien par la théorie de la constance de la force [1].

S'il en est ainsi, il n'existe aucun conflit réel entre la physique et la morale. Je ne crée pas des forces, mais je dispose de celles que je possède; et j'en dispose, au moment que je choisis, pour le bien ou pour le mal. Le fait que la quantité des mouvements possibles est supposée fixe n'altère en rien la responsabilité de l'agent qui fait tel ou tel emploi de cette faculté de mouvoir, par laquelle se manifestent tous les actes de la vie spirituelle.

Reste une objection. L'admission de la liberté introduirait dans la science du mouvement un élément étranger et perturbateur. En effet, la mécanique est la science du mouvement, et la mécanique suppose toujours un déterminisme absolu, dépendant de circonstances *matérielles*. Un principe directeur conçu comme un agent libre fait sortir la pensée du domaine de la mécanique [2]. Assurément;

1. M. Renouvier a présenté à ce sujet des remarques dignes d'attention dans la *Critique philosophique* du 17 octobre 1878.

2. Au sujet de l'existence simultanée d'un principe directeur libre et des lois de la mécanique, consulter les travaux de M. Boussinesq : *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. CIX, p. 696 et suiv.; *Revue philosophique* du 1er janvier 1878, p. 58.

mais sur quoi se fonderait l'interdiction de sortir du domaine de la mécanique? Si l'on aborde la science totale de l'univers en tenant pour un axiome l'affirmation que la mécanique est la science universelle, la question de la liberté ne se pose pas. Mais cet axiome est une thèse au moins contestable, qui s'introduit subrepticement dans l'étude de la nature. Les mouvements de la matière sont à la base de la vie et des phénomènes de l'ordre spirituel; donc les lois de la mécanique s'appliquent à tout; mais il n'en résulte pas qu'elles expliquent tout. De même, les lois mathématiques s'appliquent à tout, mais elles n'expliquent pas le plus simple des phènomènes de la physique, si l'on ne fait pas la place de la matière qui n'est pas renfermée dans l'objet des mathématiques. Faire d'une science particulière la science universelle, c'est le résultat du besoin d'unité qui est le principe des recherches philosophiques; mais c'est le résultat de ce besoin d'unité, appliqué d'une manière maladive. Voici comment la question se pose pour un esprit libre de préjugés.

Le mouvement est un phénomène universel; la science y ramène tous les phénomènes physiques objectivement considérés et toutes les conditions des phénomènes spirituels. On constate le mouvement, et on admet que tout mouvement a une cause; c'est la base de la science. Le principe de causalité ne peut pas recevoir une application indéfinie. Nous nous élevons nécessairement au concept d'un état primitif qui, sans être expliqué, serait pour la science totale le point de départ de toute explication. Mais si, en constatant un mouvement dans l'enchaînement des phénomènes livrés à notre observation, nous admettions qu'il peut avoir en lui-même sa raison d'être, qu'il est parce qu'il est, sans aucun antécédent, toute recherche serait arrêtée. La cause d'un mouvement est d'abord un x affirmé quant à son existence, mais indéterminé quant à sa nature. Déterminer la nature des causes de mouvement, ou des forces, est le principal effort de la science. Dans l'ordre purement physique, le mouvement d'un corps est modifié par la présence ou par le mouvement d'autres corps. Dans la nature vivante, les lois physiques ne pouvant pas rendre compte de la formation des organismes, il faut admettre, au moins à titre provisoire, l'existence de forces plastiques, ce qui n'entraîne aucune détermination de leur nature autre que celle de pouvoir réaliser les effets qu'elles produisent. Dans les données de la psychologie, on rencontre le devoir, la responsabilité et tous les jugements qui dérivent de ces données primitives et qui supposent une force libre en quelque mesure, ou un pouvoir propre de détermination. La réduction des forces plastiques aux lois de la physique n'est pas impossible en théorie; elle est seulement impro-

bable dans l'état actuel de nos connaissances. Mais, si la réalité de l'ordre moral est admise, il est impossible que les phénomènes psychiques soient ramenés aux lois d'un déterminisme absolu, puisqu'un élément de liberté est le postulat nécessaire de tous les jugements moraux. Pour bien rendre ma pensée à cet égard, je reviens à la supposition d'un observateur connaissant toutes les lois de la physiologie et pouvant percevoir dans tous leurs détails les fonctions cérébrales. Cet observateur constaterait en premier lieu que tous les mouvements accomplis par le corps humain ont leur équivalent dans l'action de la nourriture, du soleil, de l'atmosphère, et sont ainsi la simple transformation du mouvement universel; voilà pour la quantité du mouvement, ou pour l'élément susceptible d'une notation arithmétique. En second lieu, l'observateur constaterait, quant à la direction, c'est-à-dire quant à l'élément susceptible d'une notation géométrique, trois classes de mouvements : 1° Des mouvements réflexes, qui, l'organisme étant donné, s'expliquent, selon les lois de la physique, par des causes immédiatement observables. Ce sont des mouvements *mécaniques*. 2° Des mouvements ayant leur origine dans la spontanéité de l'organisme. Le développement du corps vivant selon un type déterminé, et toutes les tendances héréditairement transmises, rentrent dans cette classe. Ce sont des mouvements *spontanés*. 3° Des mouvements dont la cause ne pourrait être assignée ni dans l'une ni dans l'autre des deux classes précédentes. Ce sont des mouvements *libres*. La définition de la liberté est ici purement négative ; mais c'est la seule à laquelle puisse parvenir l'observation physiologique ou externe ; l'affirmation directe d'un pouvoir producteur ne peut reposer que sur une base psychologique.

En résumé, le principe de la constance de la force étant admis, on ne peut pas en déduire la négation de la liberté humaine. Que reste-t-il à la volonté libre? Pour la création de la force, rien; pour l'emploi de la force, tout. Les fondements de l'ordre spirituel subsistent et n'ont subi aucun ébranlement. Le conflit de la physique et de la morale est donc apparent, et j'arrive à la conclusion à laquelle M. Boussinesq est parvenu de son côté par des considérations mathématiques. On peut admettre dans l'homme, sans sortir des données les plus strictes de la science, un principe directeur des mouvements; et, cela admis, « le physiologiste peut, sans s'écarter du plus sévère spiritualisme, étendre les lois mécaniques, physiques et chimiques à toute la matière, y compris les molécules de cerveau vivant. »

Ernest Naville,
Membre correspondant de l'Institut.

LE PROBLÈME PHYSIOLOGIQUE DE LA VIE

(2e ARTICLE)[1]

La Vie. Études et Problèmes de Biologie générale, par E. CHAUFFARD, Paris, 1876. — *Les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, par Cl. BERNARD. 2 vol. 1878 et 1879. — *Cl. Bernard, sa vie et ses œuvres*, par CHAUFFARD (*Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1878). — *La Vie et la Matière*, par E. VACHEROT, 1er et 15 décembre 1878 (*Revue des Deux-Mondes*). — *Le mouvement philosophique*, par JANET (*Le Temps*, 15 et 16 août 1878). — *La Biologie selon Auguste Comte et selon Cl. Bernard* (*Critique philosophique*, 21 février 1878).

Parmi les œuvres de Cl. Bernard, celle qui nous occupe en ce moment tient un rang à part; elle se distingue de toutes les autres par son caractère systématique. Dans les ouvrages précédents, les vérités générales étaient éparses, isolées, étouffées pour ainsi dire par la foule des pièces justificatives. L'*Introduction à la médecine expérimentale*, quelques passages du *Rapport sur les progrès de la Physiologie*, deux ou trois articles de revue, fournissaient les éléments dispersés d'une doctrine que l'auteur n'avait point pris la peine de présenter au lecteur dans son unité et sa cohésion logique. Les *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* nous montrent l'ensemble de la construction dont nous n'avions aperçu jusqu'ici que les détails. C'est là que, négligeant les documents antérieurs, nous devrons chercher désormais la complète et dernière expression d'une pensée toujours en mouvement et toujours en progrès.

Il nous sera permis, à propos d'une œuvre en quelque sorte testamentaire, de ne pas nous borner à l'examen strict de cette œuvre, mais de rechercher dans la vie de l'auteur le dessein qu'elle réalise, la pensée dont elle procède.

Il y a eu deux hommes en Cl. Bernard : un inventeur et un philosophe; l'inventeur, a-t-on dit, est mort jeune, et le philosophe lui a

1. Voir la *Revue philosophique* du 1er novembre 1878. Tome VI, p. 441.

survécu. Le jugement ainsi formulé nous donne la caricature plutôt que le portrait de cette grande figure scientifique. Il est bien vrai qu'avant l'âge de quarante ans, dès l'année 1852, l'éminent physiologiste avait fait les principales découvertes qui ont fondé sa réputation, et qu'il n'a commencé de dogmatiser qu'à la période où, suivant la règle socratique, les anciens philosophes commençaient d'écrire. La fougue de l'invention, l'inconscience de l'inspiration avaient dominé sa jeunesse : sa maturité appartenait à des pensées plus réfléchies. A l'inverse de beaucoup de ceux qui ont marqué dans la science contemporaine, il avait eu, au début, plus de génie que de volonté ; plus tard, il a montré autant de force de pensée que de génie inventif. L'éclat jeté par les débuts d'une carrière brillante ne doit pas effacer les travaux féconds de son déclin, et le regain de découvertes récolté dans l'arrière-saison, pour être moins riche que la moisson des premiers jours, n'est pourtant pas sans prix. Une seule des belles recherches sur la formation de la matière glycogène, sur le rôle universel des ferments digestifs , sur l'intervention des réserves dans la nutrition et sur les anesthésiques, œuvres de cette prétendue période stérile, suffirait à faire la fortune scientifique de quelqu'un de ces critiques dédaigneux.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de ces découvertes des premiers ou des derniers jours. Ce n'est pas l'inventeur, ou fougueux ou plus calme, qui doit se montrer à cette place ; c'est le philosophe. Nous avons à exposer des doctrines et non point des faits physiologiques.

Les doctrines de Cl. Bernard appartiennent à ce que l'on est convenu d'appeler la philosophie de la science, pour la distinguer de la philosophie sans épithète. On ne trouvera dans ses ouvrages ni psychologie, ni morale, ni théodicée, mais on n'y trouvera pas non plus cet aride répertoire de faits auxquels quelques esprits prétendent réduire la science. On y verra les généralisations que comportent les faits physiologiques, les lois qui les résument, les méthodes qui permettent de les acquérir. C'est une philosophie qui plane au-dessus des réalités vitales, assez haut pour les embrasser dans leurs rapports, et assez près pour ne point les perdre de vue. Qu'on ne dise point que ce hardi physiologiste a été un métaphysicien timide. La critique serait mal fondée, car le métaphysicien le plus timide doit encore, pour mériter son nom, discuter ou trancher des problèmes que Cl. Bernard s'est interdit d'aborder. Il s'était imposé en quelque sorte, comme une règle d'hygiène intellectuelle, de ne pas quitter le terrain de la science vérifiable, et de rester sourd aux appels de l'esprit métaphysique, qui demande le *pourquoi* des choses dont la science ne peut révéler que le *comment*. Il a été

fidèle à cette règle, non pas, à la vérité, sans se contraindre quelquefois. Nous ne voulons pas nier que, dans le nombre de ses écrits, l'on ne puisse relever telle ou telle indiscrétion de plume que la métaphysique aurait le droit de réclamer : mais on sent que l'éminent physiologiste ne respirait pas librement dans cette atmosphère nuageuse, et que son esprit avait hâte de se retremper au contact des vérités tangibles.

Les traces de ces écarts, de ces excursions interdites à la prudence scientifique ne se retrouveraient point dans son œuvre, si elle eût été écrite à loisir, composée avec soin, vingt fois mise sur le métier. Dix-sept volumes et 150 notes ou mémoires, rédigés à la hâte, entre l'expérience du jour et celle du lendemain, ne font pas de Cl. Bernard un écrivain. Les soins matériels de l'expérimentation ne lui auraient pas permis de récrire jusqu'à treize fois sa pensée, comme Pascal a pu le faire à propos de telle ou telle de ses *Provinciales*. Il a toujours improvisé.

Aussi les livres de Cl. Bernard ne donnent de lui qu'une idée bien incomplète. C'est dans son laboratoire qu'il fallait le connaître, expérimentant ou conversant. Son enseignement a toujours eu un caractère ésotérique. C'est dans ce laboratoire humide et bas, si différent des brillants jardins des philosophes athéniens, que ce péripatéticien de la science répandait les trésors de sa sagesse, devant des disciples subjugués tout en même temps par l'ampleur ou la justesse de ses vues.

L'œuvre doctrinale de Cl. Bernard est-elle donc indifférente à la philosophie proprement dite? et doit-elle être écartée du procès pendant entre les spiritualistes et les matérialistes, à propos de l'explication de la vie? Nous ne le croyons pas. La physiologie générale fournit à la discussion son point de départ et en quelque sorte son support : en fixant les limites actuelles de nos connaissances, elle marque le moment où la philosophie commence d'abandonner le terrain solide des réalités pour s'élever sur les ailes de l'induction dans les mystérieuses régions des possibilités.

Il y a deux parts dans cette œuvre. L'enseignement doctrinal de Cl. Bernard a été animé par une double ambition ; lui-même a été l'homme « de deux pensées », conduisant de front deux projets étrangers l'un à l'autre. Il a voulu constituer une science nouvelle, la physiologie générale ; il a prétendu, en second lieu, donner à la médecine une méthode rationnelle. Ces deux buts, il les a poursuivis avec une égale ardeur, faisant de son temps et de ses efforts deux parts à peu près égales : l'une, consacrée à l'enseignement et au

développement de la médecine expérimentale au Collège de France; l'autre, employée au Muséum d'histoire naturelle à ses études de physiologie générale.

Le livre sur *les Phénomènes de la vie*, qui doit nous occuper ici, contient la substance des leçons professées au Muséum, comme les ouvrages antérieurs reproduisaient les cours du Collège de France. Répondant à des préoccupations différentes, ces deux enseignements étaient différents. Rassurons donc le Ministre intègre qui mit son honneur à faire cesser le scandale de quelques-unes de ces laborieuses existences en partie double et à poursuivre un si respectable cumul. Ni la bonne économie du budget ni les intérêts de la science n'ont été mis en péril, mais seulement la santé du savant; et, pour deux chaires différentes, il y a eu véritablement deux professeurs différents.

De ces deux professeurs, le public savant n'en a connu qu'un seul, celui qui enseignait la médecine expérimentale dans cette chaire du Collège de France, où avait autrefois retenti la parole de Magendie et celle de Laënnec et de Corvisart. En suivant la voie physiologique, Cl. Bernard avait la ferme conviction de travailler après ces maîtres et plus efficacement qu'eux au perfectionnement de la médecine. Chercher par l'expérimentation l'explication des phénomènes de la santé (physiologie normale), de la maladie (physiologie pathologique), et en déduire les moyens d'une intervention certaine (thérapeutique), c'était poser le problème physiologique; c'était poser également le problème médical. Au lieu de considérer la physiologie comme une branche de la médecine, il faut renverser la proposition et considérer la médecine comme une branche de la physiologie. Galien parmi les anciens et Broussais parmi les modernes avaient pensé ainsi; ils avaient eu le sentiment très-clair des destinées de la science qu'ils appliquaient, comprenant bien que la médecine trouverait seulement dans les progrès de la physiologie l'instrument et la condition logique de ses propres progrès. La pensée qui inspirait leurs systèmes était vraie; mais c'était la seule partie qui fût vraie; la physiologie n'étant pas constituée, n'étant point en possession de sa méthode, il était impossible alors d'en faire le levier de la médecine. Mais cette tentative, illusoire au temps de Broussais, était devenue possible à notre époque, grâce aux progrès de la physiologie : et Cl. Bernard a proclamé la nécessité d'entrer dès à présent dans cette voie. Lui-même a donné l'exemple. Ses recherches sur la glycogénie ont éclairé d'une vive lumière la pathogénie du diabète; ses études sur les vaso-moteurs ne sont pas moins

précieuses pour l'explication du processus de la fièvre et de l'inflammation; ses expériences sur les fonctions du rein ont éclairé la pathogénie de l'urémie. La thérapeutique elle-même a tiré profit de ses études sur les substances toxiques et médicamenteuses. En considérant le bonheur de ces premières applications d'une science naissante, que n'est-on pas fondé à espérer de cette science développée? Fermera-t-on les yeux à l'évidence des enseignements que nous apporte chaque jour qui s'écoule? Les chirurgiens nieront-ils la fécondité des découvertes de M. Pasteur sur la physiologie des ferments? et cette étude, encore à ses débuts, n'a-t-elle pas déjà déterminé les seuls perfectionnements de quelque importance que la médecine active ait reçus de notre temps? Trois mille ans de stérilité ne constituent point pour la méthode clinique un titre suffisant pour repousser la suprématie de cette jeune science qui s'annonce si féconde. La thérapeutique a-t-elle véritablement le droit de s'enorgueillir des heureux hasards qui ont révélé à des Pères Jésuites la vertu du quinquina, à des alchimistes celle de l'antimoine et à des ouvriers mineurs celle du mercure? La médecine expérimentale, loin de rejeter l'observation extérieure du malade, la prend au contraire pour point de départ et ne songe qu'à la compléter et la féconder en l'éclairant. Cl. Bernard n'a jamais prétendu que les médecins dussent renoncer à l'observation clinique : agir ainsi, ce serait supprimer le malade des préoccupations du médecin, et l'on ne sait vraiment dans quel cerveau raisonnable aurait pu germer une idée qui l'est si peu. La physiologie ne mérite pas un tel reproche. Son ambition ne va pas à déposséder la clinique, mais seulement à partager avec elle la direction de la médecine. Ses prétentions ne sont point hâtives : elle sait qu'à l'inverse de la clinique, elle a plus d'avenir que de passé, et cette sécurité lui permet une patiente résignation devant les ironiques défis des adversaires qui lui conseillent de demander à ses lapins les secrets de la pathologie mentale et à ses grenouilles la connaissance de la rougeole et des fièvres exanthématiques. Le sentiment des destinées brillantes de la physiologie de l'avenir a constamment guidé Cl. Bernard dans son enseignement du Collège de France : ce sentiment est comme le lien de toutes ses doctrines, ou comme le centre vers lequel elles viennent toutes converger.

Son ambition ou son rêve fut de tracer la voie qui doit conduire à une pratique médicale certaine. Pour lui, le but de la médecine comme de toute science peut se caractériser en deux mots : prévoir et agir. Voilà en définitive pourquoi le physiologiste s'acharne à la recherche pénible des vérités scientifiques. Le médecin s'est successivement adressé à tous les moyens qui semblaient pouvoir le rap-

procher de son but : d'abord, à la magie, à la sorcellerie, aux incantations pythagoriciennes, aux conjurations, aux harmonies de la musique; plus tard, à l'observation et à l'empirisme, et enfin, mieux éclairé, à la science, comme à l'instrument le plus sûr qu'il ait à sa portée. Descartes considérait ainsi le but de la science : la connaissance des forces physiques doit, suivant le célèbre philosophe, « nous rendre maîtres et possesseurs de la nature », comme la connaissance des phénomènes vitaux doit nous « exempter d'une infinité « de maladies tant du corps que de l'esprit et même aussi peut-être « de l'affaiblissement de la vieillesse. »

Pour rendre la physiologie digne de cette domination des phénomènes vitaux et du gouvernement de la médecine, il faut donner à la méthode expérimentale toute la fécondité qui est en elle; il faut, en en réglant l'application, lui faire porter tous ses fruits. C'est pourquoi Cl. Bernard a tant insisté sur la nécessité de fixer le déterminisme des phénomènes vitaux, c'est-à-dire de déterminer les conditions qui règlent l'apparition de ces phénomènes et en amènent la production à coup sûr. Le terrain de la science est encombré d'une multitude de recherches qui prouvent souvent plus de zèle que de véritable intelligence des principes de l'expérimentation. Un tel désordre perpétuerait pour la médecine moderne l'état où elle était autrefois et qui lui méritait le nom de « jardin de la controverse ». Il est urgent que la critique s'exerce sur ces matériaux encombrants. Les expériences sur les êtres vivants comportent une discipline rigoureuse qu'il y a un intérêt pressant à établir. C'est vers cette espèce de législation nécessaire de l'expérimentation physiologique que Cl. Bernard tournait ses efforts depuis tant d'années. Il ne pouvait avoir, après Magendie, la prétention d'ouvrir la voie de l'expérimentation; son célèbre maître l'avait appliquée avec succès, comme jadis Bacon l'avait célébrée avec honneur. Il fallait la traduire en règles : Cl. Bernard lui donna pour but le déterminisme, comme moyen la méthode comparative, comme modèle à suivre ses propres recherches, comme exemple à fuir toutes celles qui s'écartent de cette rigoureuse discipline. Magendie a chassé les systèmes de la culture des sciences de la vie, et il y a introduit l'expérimentation à outrance; il n'a pas eu d'autre ambition que de laisser après lui quelques expériences. « Chacun, disait-il, aime à se comparer, dans « sa sphère d'action, à quelque personnage illustre : celui-là à Michel-« Ange, celui-là à Archimède, à Newton, à Descartes. Louis XIV se « comparait au soleil. Je suis, moi, plus humble, un chiffonnier par-« courant le domaine de la science, le crochet à la main et la hotte « sur le dos. » Cl. Bernard avait une prétention plus haute; il a voulu

être le législateur de l'expérimentation physiologique, le fondateur de la critique expérimentale. Il a commencé cette œuvre en montrant précisément par l'exemple de son prédécesseur que l'expérimentation, si elle n'est guidée par des principes méthodiques, conduit à des résultats incertains; un de ses premiers travaux a consisté, en effet, à effacer de la science les affligeantes contradictions de Magendie et de Longet à propos de la sensibilité récurrente.

C'est dans cette même pensée que Cl. Bernard a essayé de chasser du domaine de la physiologie la méthode numérique ou statistique que Bouillaud et Louis avaient préconisée autrefois en médecine. Les prétendues lois, conclusions obtenues par une telle méthode sont indignes du nom de lois, car au lieu d'exprimer la relation nécessaire des faits, elles n'en expriment que la fréquence ; elles ne concluent qu'à la probabilité, n'aboutissent qu'à la prévision conjecturale.

Voilà en raccourci les enseignements dont Cl. Bernard essayait de pénétrer l'intelligence de ses auditeurs du Collège de France. On peut contester l'opportunité de la réforme que préconisait l'illustre physiologiste. L'école clinique contemporaine ne s'est pas fait faute de la combattre comme utopique. On n'en doit pas moins reconnaître qu'ingrate ou féconde la tâche était digne d'un grand esprit. C'est une ambition analogue qui guidait Leibniz lorsqu'il ouvrait à la mathématique la voie royale (*viam regiam*) de l'analyse infinitésimale. L'avenir, qui tient dans sa main fermée le secret des choses, apprendra à nos successeurs si véritablement la physiologie expérimentale est la méthode rationnelle et sûre, « la voie royale » de la médecine.

Mais ce n'est point à ces doctrines médicales que nous avons affaire. Ce n'est point l'enseignement du Collège de France qui nous intéresse ici ; c'est le professeur du Muséum que nous devons faire connaître et que nous devons montrer dans son œuvre de la constitution de la physiologie générale.

Le public a peu connu les résultats consignés dans les leçons faites au Jardin des Plantes entre les années 1869 et 1878. Cette partie de la carrière scientifique de Cl. Bernard est presque ignorée ; beaucoup de ceux mêmes qui l'ont vue se dérouler sous leurs yeux n'en ont point compris le caractère. C'est seulement après la mort de Cl. Bernard, lorsque les leçons du Muséum, égrenées au jour le jour dans quelques recueils périodiques, ont été rapprochées, rassemblées dans le livre sur *les Phénomènes de la vie*, c'est seulement alors que les lecteurs attentifs ont commencé de s'apercevoir qu'ils se trou-

vaient en présence d'une œuvre de premier ordre. M. Chauffard lui-même, si bien au fait de toutes les hautes questions de philosophie scientifique, ne semblait pas avoir connaissance de ces documents essentiels. Son livre, bien que tout récent, est muet là-dessus. Mais nous avons à peine le temps de formuler notre critique : voici que l'omission est pleinement réparée. L'article consacré par l'éminent médecin à Cl. Bernard dans la *Revue des Deux-Mondes* fait à l'œuvre du dernier jour une part équitable, la part qui lui est due : plus d'une moitié est réservée à l'appréciation de ce manifeste de la physiologie générale, qui est en effet plus de la moitié de l'œuvre scientifique de Cl. Bernard.

I

« Qu'est-ce donc que cette physiologie générale que vous prétendez nous enseigner ? Sont-ce des généralités à propos de physiologie, ou est-ce de la physiologie à propos de généralités ? » Au collègue impertinent qui l'accueillait par ces paroles de bienvenue, Cl. Bernard répondit par le conseil de suivre ses leçons afin de s'en éclairer. — C'est qu'en effet, malice à part, le nom de physiologie générale ne porte pas avec lui son explication suffisante : on n'y voit pas assez une science indépendante ayant son objet propre.

Et pourtant, personne dans le monde scientifique ne conteste à l'anatomie générale, sa prétention à l'autonomie, à l'indépendance. Un nom nouveau, le nom d'histologie, a accentué aux yeux du public la séparation de cette science nouvelle d'avec l'anatomie ancienne, et consacré son émancipation. La physiologie générale n'a pas eu cette fortune : elle est, comme son objet même, impossible à définir d'un mot.

Son objet est l'étude de la vie, de la vie considérée comme l'attribut universel des animaux et des plantes, sans distinction de règne, d'embranchement, de classes, de familles, de genres ni d'espèces : c'est l'étude de la *vie élémentaire*.

Nous voici, dès le début, placés en face de cette redoutable énigme : Qu'est-ce que la vie ? C'est la nécessité de définir l'objet de notre science nouvelle, et non point le goût des aventures métaphysiques, qui poussait Cl. Bernard à l'examen de cette question. C'est par là aussi que nous rentrons dans l'ordre des études qui peuvent trouver place dans la *Revue philosophique*.

Lorsqu'on demande aux écoles philosophiques ce que c'est que la vie, les unes nous montrent une cornue, les autres nous présentent

une âme. Mécanistes ou vitalistes, voilà les adversaires qui depuis qu'on dispute se disputent vainement la possession du secret de la vie. Nous n'avons pas à nous mêler à leur éternelle querelle : nous n'avons rien à leur demander, ils n'ont rien à nous apprendre. Ce serait peine perdue d'interroger Pythagore, Platon, Aristote, Hippocrate, Paracelse, Van Helmont et Stahl sur le principe de la vie, ou M. Chauffard sur l'âme vivante; mais ce ne serait point pousser beaucoup plus nos affaires que de consulter Epicure, ou Démocrite, ou les iatro-mécanistes, ou les chimistes sur leur matière vivante. Il y a mieux à tenter : il y a à interroger la nature.

La nature nous montre un nombre infini d'êtres, animaux ou végétaux, que la langue commune qualifie d'êtres vivants. Cette désignation univoque suppose implicitement quelque chose de commun à tous, un attribut universel ou tout au moins une manière d'être qui leur appartient indistinctement, sans acception d'espèces, ou de genres, ou de règnes. D'autre part, l'analyse anatomique nous apprend que les êtres animés et les plantes sont résolubles en parties de moins en moins complexes dont la dernière et la plus simple est l'*élément anatomique*, organe microscopique qui lui aussi est vivant.

On peut soupçonner que tous ces êtres entiers ou fragmentaires possèdent une manière d'être identique, qu'ils présentent un ensemble de caractères communs qui leur méritent cette désignation commune d'êtres vivants qu'on leur applique. Il n'y a pas à chercher les raisons du sentiment instinctif qui a déterminé cette appellation; ces raisons sont certainement mauvaises. Et cependant, avec ses mauvaises raisons, l'instinct universel n'a point tort.

La physiologie générale enseigne qu'en effet tous les êtres ont un ensemble de traits communs, nécessaires, permanents, dont l'ensemble bien déterminé constituera la vie. Définir la vie, ce sera fixer isolément ces traits et les synthétiser ensuite en un tout. Voilà la méthode, qu'on pourrait appeler naturaliste, que va employer Cl. Bernard pour résoudre le problème que les vitalistes et les mécanistes tranchent par des *a priori*.

Il nous faut suivre Cl. Bernard dans l'exécution de ce plan. Encore bien que l'on ne soit pas un physiologiste de profession, et qu'on n'accorde à de telles entreprises qu'une curiosité de dilettante, on ne peut manquer d'éprouver le plus noble intérêt devant ce déploiement de ressources, cette marche à la fois logique, ferme et savante, qui, de progrès en progrès, va amener le célèbre physiologiste au but qu'il se propose, sans qu'il ait faibli ou manqué d'haleine un seul instant. La physiologie générale, nous dit-il, est l'étude de la vie : la

vie est la manière d'être commune à tous les êtres animaux ou végétaux et à leurs éléments.

Mais voici qu'une question préjudicielle et presque paradoxale surgit immédiatement : Y a-t-il vraiment une manière d'être commune à tous ces êtres? La vie existe-t-elle? Il y a loin qu'une telle question soit oiseuse, ou que la réponse soit évidente.

Toute une école scientifique en effet la résout négativement, et dans cette école tous les physiologistes anciens, auxquels il convient d'ajouter tous les savants contemporains jusqu'à Dumas et Boussingault, qui ont été les champions les plus ardents du dualisme vital. Si l'on considère un animal en action, on constate qu'il sent, qu'il se meut, qu'il respire, qu'il digère, qu'il détruit, par une véritable opération d'analyse chimique, les matériaux que lui fournit le monde ambiant. C'est par ces phénomènes que se manifeste son activité, sa vie. Or, ajoutent les dualistes, les plantes ne sentent, ne se meuvent, ne respirent ni ne digèrent; elles édifient en principes immédiats par une opération de synthèse chimique les matériaux qu'elles empruntent au sol qui les porte ou à l'atmosphère qui les entoure. Rien de commun, par conséquent, entre les représentants des deux règnes, si l'on se borne à l'examen des phénomènes dont ils sont actuellement le théâtre. Pour trouver une ressemblance entre l'animal et la plante, il faut faire abstraction de ce qu'ils font, car ils font des choses différentes ou même contraires : on en est réduit à regarder d'où ils sortent. Les uns et les autres sont engendrés et engendrent, ils naissent et ils meurent. Ainsi, tandis que leur état actuel les sépare, leur origine seule les rapproche : et le seul trait qui les unisse est précisément le plus difficile à saisir, le plus mystérieux de tous. Le *quid commune* n'est donc pas saisissable *hic et nunc;* ce n'est pas le fait de chaque moment : c'est un caractère d'origine. Il n'y a pour traduire cette ressemblance que de vagues images, de nuageuses comparaisons. Les physiologistes modernes sont réduits, comme les sculpteurs de l'antiquité, à symboliser la vie sous la forme d'un flambeau que les générations successives pressées les unes par les autres se transmettent de main en main en courant. Hæckel dit quelque part que la *physiologie actuelle*, très-bornée dans ses prétentions, ne s'occupe ni des fonctions du développement ni du développement des fonctions. L'épigramme tourne ici à l'éloge. Les adeptes de l'école physiologique devront être reconnaissants de ce précieux hommage rendu à l'esprit de prudence scientifique qui les anime, et ils regretteront de ne pouvoir payer de la même monnaie l'aventureux champion du transformisme. Il suffit que la pensée soit juste, et elle l'est en effet, pour que nous en puissions déduire cette

singulière conséquence que la vie étant dans le développement, la vie serait précisément la seule préoccupation qui fût étrangère à la physiologie!

On ne saurait nier que l'évolution ne soit un caractère infiniment remarquable des êtres vivants. Mais la vie n'est pas là tout entière: elle n'est pas seulement dans le fait que des phénomènes se succèdent; elle est bien un peu dans ces phénomènes eux-mêmes. L'évolution établit un rapport entre la marche de l'être et la marche du temps. Nous ne le contesterons pas. Nous ne partagerons pas l'erreur des zoologistes ou des botanistes pour qui la limitation en durée n'est pas un caractère immanent de la vie, profondément inscrit dans l'organisation de l'individu animal ou végétal. Ceux-là n'ont pas cru à la nécessité de la mort naturelle. Ils ont vu la raison suffisante de la mort dans la répercussion sur l'individu de circonstances cosmiques, extérieures et contingentes. Que l'on prenne pour exemple un chêne, dont la vie peut atteindre à la durée de plusieurs siècles. A la longue, après avoir victorieusement résisté aux assauts des éléments, l'arbre finit par se détruire. Mais la raison de sa destruction réside dans les circonstances extérieures et non point dans quelque condition interne. Le froid et la chaleur, l'humidité et la sécheresse, l'effort de la neige, l'action mécanique de la pluie, de la grêle, des vents déchaînés et de la foudre, les ravages des insectes et des parasites : voilà les véritables agents de sa ruine. De plus, les rameaux nouveaux poussés chaque année accroissant la charge du tronc, aggravent la pression des parties et rendent plus difficile le mouvement de la sève. Sans ces obstacles étrangers pour ainsi dire à l'être végétal lui-même, celui-ci pourrait continuer indéfiniment à fleurir, à fructifier et à pousser au retour de chaque printemps de nouveaux bourgeons. Les exemples d'êtres végétaux dont la durée est pour ainsi dire indéfinie se présentent sans cesse à l'observation des botanistes. Telles les plantes à rhizome défini, comme le colchique, tels encore tous les végétaux reproduits par bouture. Le colchique automnal a une tige souterraine dont le bulbe pousse chaque année de nouveaux axes pour une nouvelle floraison, et, chacun de ces nouveaux axes atteignant une longueur à peu près constante, un botaniste a pu se proposer le singulier problème de savoir combien de temps il faudrait à un même pied convenablement dirigé pour arriver à faire le tour du globe. Les saules pleureurs qui ornent les bords des pièces d'eau dans les parcs et les jardins de l'Europe tout entière, provenant directement ou indirectement des boutures du premier *Salix Babylonica* introduit dans nos pays, ne sont-ils pas les fragments permanents de cet unique et même saule?

Ces exemples, aussi bien que ceux que fournit aux zoologistes la considération des polypiers qui ont formé par leur lente croissance les récifs ou atolls des mers de la Polynésie, ne prouvent pourtant pas la pérennité des êtres vivants. L'argument est sans valeur, car il est fondé sur une confusion : il équivoque sur la difficulté que les naturalistes éprouvent à définir l'individu. La véritable individualité vivante, l'être simple, l'élément anatomique, ou, pour employer une expression de Hegel, le citoyen de cette nation que nous nommons chêne ou polypier, celui-là commence et finit, il naît d'un germe, s'accroît et se complique, puis il décline et meurt, après avoir fourni une carrière plus ou moins longue, mais toujours limitée. Cette évolution déterminée, cette marche continuelle dans une direction fixée qui avec ses degrés et son terme est la répétition de la marche qu'ont déjà suivie les générations précédentes, est bien digne de faire impression sur l'observateur le moins attentif ; et, pour le philosophe qui considère de haut ce spectacle des êtres qui s'écoulent toujours de même, c'est là le trait le plus significatif de la vie. Nous ne voulons pas nous demander si ce trait est vraiment nouveau, aussi saisissant, aussi exclusif qu'il le paraît, et si les corps bruts ne présenteraient pas quelque chose d'analogue à ces répétitions de formes que nous offre la série des générations vivantes. Que cette propriété soit caractéristique de l'être vivant, nous en tombons d'accord; mais, est-ce une raison pour négliger les autres propriétés et pour sacrifier d'une manière absolue au phénomène de l'évolution tous les autres phénomènes par lesquels se manifeste actuellement l'activité de chaque être. La physiologie veut saisir la vitalité sur le fait : elle envisage l'animal ou la plante de plus près; elle doit étudier les évènements dont ils sont le théâtre. Cette notion vague qu'il y a une succession, un ordre, un enchaînement, une évolution de ces évènements, ne la dispense point de les étudier en eux-mêmes et de chercher dans leur nature et leur mécanisme quelque chose de suffisamment particulier pour les caractériser. En un mot, si la vie est un *devenir*, elle est aussi un état présent, et cet état présent peut être l'objet des études physiologiques.

Le préjugé dualiste obscurcissait cette notion de l'état présent et la sacrifiait à celle de l'évolution. Le mot de vie perd toute signification actuelle pour ceux qui ne voient que des dissemblances entre les deux règnes vivants, entre les animaux et les plantes. S'il y a deux vies, une vie animale et une vie végétale, il n'y en a plus, ou, ce qui revient au même, il y en a une infinité qui n'ont de commun que le nom ; il y en a autant que d'êtres différents, puisque chacun a son évolution particulière. Le spécifique est ici la négation du

général et l'efface au lieu de lui être subordonné. Le principe de la vie devient pour chaque être quelque chose d'individuel comme son évolution même. C'est ainsi, à bien considérer les choses, que les philosophes, depuis M. Chauffard jusqu'à M. Vacherot, envisagent la vie. Voilà la raison intime de leur désaccord avec l'école physiologique.

Tel était l'état des esprits, au moment où Cl. Bernard inaugurait sa vaste entreprise d'une physiologie générale. *Instauratio facienda ab imis fundamentis.* La doctrine du jour niait la vie en tant que phénomène, c'est-à-dire le point de départ même de l'œuvre. Mais la doctrine du jour se trompait. C'est à cette erreur fondamentale qu'il fallait s'attaquer en premier lieu. Cl. Bernard le comprit, et ses premiers efforts furent dirigés contre la doctrine de l'antagonisme vital des plantes et des animaux.

On va juger avec quel succès. Celui que Renan, dans ses *Dialogues philosophiques*, décore du beau nom de Philalèthe, n'était pas homme à défigurer la vérité pour la plier à des fantaisies systématiques. Il savait avant de se proposer son œuvre qu'elle était possible et qu'il n'aurait qu'à suivre la preuve d'une vérité que son intuition et son expérience lui avaient révélée. Sous les déguisements des formes vivantes, il avait déjà reconnu l'existence d'un fonds identique, et son oreille exercée avait saisi, à travers l'instrumentation surchargée de l'œuvre vitale, le bourdonnement reconnaissable d'un thème constant. Il fallait passer à la démonstration, faire voir à tous que les plantes vivent comme les animaux : qu'elles respirent, digèrent, sentent, se meuvent essentiellement comme eux, détruisent et édifient de la même manière les principes immédiats. C'était un labeur gigantesque, car il obligeait l'auteur à pénétrer jusqu'au fond intime des fonctions vitales pour discerner l'essentiel de l'accessoire ; il fallait descendre jusqu'aux conditions fondamentales de la digestion, de la respiration, de la sensibilité, de la motilité et de la nutrition.

Voilà ce que l'illustre physiologiste a accompli. Il a consacré à l'exécution de ce vaste projet les six années qui se sont écoulées de 1869 à 1875. Les résultats de ce travail considérable sont exposés complètement dans son ouvrage sur *les Phénomènes de la vie communs aux animaux et aux plantes.*

L'exécution du programme commence par l'étude de la formation des principes immédiats. C'est en effet sur ce terrain que le dualisme vital avait élevé sa forteresse. On considérait le règne animal dans son ensemble comme le parasite du règne végétal.

Lavoisier avait dit : « Les végétaux puisent dans l'air qui les envi-« ronne, dans l'eau et en général dans le règne minéral, les maté-« riaux nécessaires à leur organisation. Les animaux se nourrissent « ou de végétaux ou d'animaux qui ont eux-mêmes été nourris de « végétaux. » Avec l'école chimique contemporaine, l'opposition des deux règnes devient plus catégorique. Pour M. Dumas, « les ani-« maux, quels qu'ils soient, ne font ni graisse ni aucune matière « organique élémentaire : ils empruntent tous leurs aliments, qu'ils « soient sucrés, amylacés, gras ou azotés, au règne végétal. » Un pas de plus, et la différence devenait un antagonisme. La vie animale avait pour résultat de détruire ce que la vie végétale avait pour fonction de former. L'ensemble des deux règnes devenait comparable au point de vue des harmonies de la nature, à une sorte de chaîne fermée, traversée toujours dans le même sens par des éléments nutritifs qui subissaient des synthèses dans la partie correspondante aux plantes et une décomposition dans la partie correspondante aux animaux. Et, si l'on voulait embrasser la nature entière, une formule concise pouvait exprimer les rapports des trois règnes et marquer leur différence : « Le règne minéral fournit ; le « règne végétal forme ; le règne animal détruit. » A peine arrivée à ce point culminant, la doctrine commença de subir une décadence rapide : démentie partiellement à propos d'une classe de principes immédiats, les corps gras, mise en défaut une seconde fois à propos des principes sucrés, elle a été définitivement ruinée par l'interprétation exacte des phénomènes respiratoires. Non-seulement sa contradiction avec les faits positifs a été démontrée, mais les raisons profondes et intimes de son erreur ont été mises au jour. Vers l'année 1843, les recherches des chimistes et de Payen en particulier avaient réussi à montrer la présence à peu près constante des matières grasses dans les végétaux ; de plus, ces matières existaient en proportions plus que suffisantes pour expliquer l'engraissement du bétail qui en faisait usage. Les chimistes prêtèrent à la nature autant d'intelligence pratique qu'ils en avaient eux-mêmes, et, puisque le foin de la ration et les herbages apportaient la graisse toute faite au cheval, au bœuf et au mouton, ils déclarèrent que l'organisme animal ne devait prendre d'autre peine que de la mettre en place dans les tissus ou de la faire passer dans le lait. Mais la nature n'est pas si sage ni aussi économe qu'on la supposait à l'Académie des sciences. A la suite d'une discussion mémorable dans laquelle intervinrent MM. Dumas, Boussingault, Payen, Liebig, Persoz, Milne-Edwards, Flourens, Chossat, et plus tard Berthelot et Cl. Bernard, il fut établi que l'animal ne s'engraissait pas avec l'aliment gras qu'on

lui donnait, et qu'à la façon du végétal il fabriquait lui-même ce principe immédiat.

Mais la conclusion que l'organisme animal est en état de former lui-même les principes immédiats nécessaires à sa nutrition, a surtout été mise hors de doute par l'étude de l'un de ces principes, le sucre. Qu'on ne s'y trompe pas. Il ne s'agit pas ici d'une substance sans intérêt parmi l'infinité de celles que l'on peut rencontrer dans les êtres vivants. Ce n'est pas le moindre prix des travaux de Cl. Bernard de nous avoir montré que tout au contraire le sucre est un des matériaux essentiels à la vie. Il n'y a guère plus de vie sans sucre que de vie sans air ; et le sucre mériterait de partager avec l'oxygène le nom de *pabulum vitæ* que depuis Hippocrate les physiologistes ont réservé à ce dernier élément. Ce n'est pas un produit accidentel ; c'est un produit nécessaire, constant, lié d'une manière très-étroite au développement organique dans l'embryon et à l'accomplissement de la nutrition chez l'animal et chez la plante. Ces relations, mises en évidence, outre qu'elles nous ont révélé une fonction nouvelle du foie chez les animaux, ont ouvert sur la physiologie de la nutrition, inconnue jusque-là, des vues si profondes et si neuves que la découverte de Cl. Bernard a pu être mise au rang des grandes découvertes qui marquent l'histoire de la science. L'exagération dans l'éloge, qui énerve la plupart des jugements contemporains, n'a point de part dans celui-ci. Mais ne nous laissons pas entraîner à signaler la fécondité des recherches sur la glycogenèse. Un seul point nous doit intéresser : le sucre, au lieu d'être un produit végétal passant par l'alimentation chez les herbivores et de là chez les carnivores, est fabriqué par l'animal lui-même. Il existe au même titre dans les deux règnes. L'un et l'autre forment et détruisent ces principes immédiats indispensables à la vie.

Voici donc l'une des barrières élevées entre la vie animale et la vie végétale, renversée et détruite. Les autres vont disparaître également. Allons-nous suivre pas à pas cette campagne victorieuse de Cl. Bernard contre la doctrine de l'antagonisme vital ? Nous craignons que le lecteur ne se fatigue dans le détail de ces luttes à propos de la digestion, de la respiration, de la sensibilité, et qu'il ne perde de vue le but de tant d'efforts, qui est d'établir l'existence d'une façon d'être universelle, identique et une, qui est la vie. Prenons seulement un exemple et disons donc un mot de la digestion.

La digestion a longtemps été considérée comme une fonction exclusivement animale. Cuvier signalait l'absence d'appareil digestif chez les plantes comme un caractère très-général qui pouvait servir à les distinguer des animaux. Si l'on veut se donner la peine d'aller

au fond des choses, on s'assurera que l'existence d'un appareil digestif plus ou moins compliqué est indifférente à l'acte essentiel, ultime de la digestion. Cet apparent paradoxe est une pure vérité. L'animal ne digère point par la raison qu'il possède un appareil masticateur plus ou moins compliqué, un tube intestinal plus ou moins développé, un système nerveux qui préside aux sécrétions : il y a en effet des espèces dépourvues de dents et des annexes digestives, et dans une même espèce, telle que les rotifères, des mâles dépourvus de tube intestinal, tandis que les femelles le possèdent. Mais la meilleure preuve que toute cette machine digestive n'est pas nécessaire, c'est que le physiologiste peut réaliser en dehors de l'organisme, dans une éprouvette à expérience, au moyen de quelques poudres desséchées, nommées pepsine, trypsine, diastase, ferments inversif et émulsif, précisément les mêmes phénomènes de digestion qui s'accomplissent dans l'appareil intestinal de l'animal le mieux pourvu à cet égard. C'est que tous ces actes, en dépit de leurs variétés infinies dans l'exécution, se réduisent à une transformation chimique d'une substance alimentaire. Toute substance qui doit contribuer à la réparation matérielle d'un organisme, qui doit participer au mouvement nutritif, doit être mise dans un état convenable : cette préparation, c'est la digestion. La digestion est ainsi le prologue de la nutrition. Son terme est atteint lorsque la matière réparatrice, aliment ou réserve, prise au dehors ou puisée dans les entrepôts intérieurs, est mise en état, à la suite d'une transformation chimique, d'être utilisée par les éléments anatomiques de l'organisme. Or, et c'est là une première analogie, ces matériaux sont les mêmes, qu'il s'agisse de la plante ou de l'animal. Ils forment quatre classes : substances albuminoïdes, féculentes, grasses et sucrées. L'animal les prend au dehors ou en lui-même : la fécule par exemple est demandée par l'homme aux mets farineux que l'on sert sur nos tables ; elle peut être empruntée tout aussi bien et pour le même usage à la réserve de fécule que l'homme porte en lui-même dans son foie qui est en effet un véritable grenier d'abondance bondé de matière féculente. Chez les végétaux, les choses sont de même. La pomme de terre a sa provision de fécule dans son tubercule, comme l'animal dans son foie ; la graine qui va germer l'a en réserve dans ses cotylédons ou dans son albumen ; le bourgeon qui va se développer en bois ou en fleurs la porte à sa base. — La même chose est vraie pour la seconde classe de substances, les substances sucrées, qui peuvent être un aliment pris au dehors ou une réserve entreposée dans les tissus. L'animal prend au dehors, dans les fruits, par exemple, le sucre ordinaire qui flatte son goût ; la betterave, au moment de fleurir ou de

fructifier, prend cette substance dans sa racine, où elle s'est amassée par provision ; la canne à sucre, au moment de monter en graine, emprunte cette même substance aux épargnes qu'elle possède dans sa tige. Le *saccharomyces cerevisiæ*, la levûre de bière, agent de la fermentation alcoolique, trouve cette même substance dans les jus sucrés favorables à son développement.

De même, des substances grasses identiques, sous forme d'aliment ou de réserve, servent à la nutrition chez les animaux ou chez les végétaux, et cela est encore vrai des substances de la quatrième classe, substances albuminoïdes, identiques dans les deux règnes, aliments ou réserves dans l'un comme dans l'autre, également utilisables après digestion.

Le résultat des recherches de Cl. Bernard et des physiologistes contemporains a été d'établir que les modifications que ces aliments ou réserves éprouvent pour être utilisés, les agents qui réalisent ces transformations, les mécanismes même de l'action offrent une surprenante ressemblance, une véritable unité. Les choses se passent de la même manière dans les deux règnes. Comme il y a quatre espèces d'aliments, il y a aussi quatre espèces de digestions, quatre espèces d'agents fermentifères, identiques chez l'animal et la plante. L'identité des quatre ferments crée l'identité des quatre digestions. A descendre au fond des choses, la propriété digestive n'est rien autre que l'action du ferment. Le nœud de la question est là. Le point de départ est le même, la nécessité de la transformation la même, le résultat le même encore, et les mêmes encore les agents qui les exécutent. L'analogie fondamentale se poursuit donc jusque dans les détails de l'action ; les mêmes actes se répètent, dans le même but, chez l'animal et chez la plante. Quelle différence y a-t-il? Une différence de mise en scène. Elle est plus complexe chez l'animal, qui possède un appareil centralisé pour la fonction, une série de rouages compliqués, une administration destinée à régler l'intervention des agents fermentifères, tandis que chez les végétaux ces agents, sans être affiliés pour ainsi dire à une organisation administrative, exécutent pourtant, en définitive, les mêmes actes. La fécule accumulée dans le tubercule de la pomme de terre est liquéfiée et digérée au moment de la pousse des bourgeons ou de la floraison, exactement comme l'amidon du foie ou la fécule alimentaire est digérée par l'animal. La matière grasse mise en épargne dans la graine oléagineuse est digérée au moment de la germination, comme au moment du repas la graisse est digérée dans l'intestin de l'animal. Au moment où la betterave monte en graine, la racine se dégarnit de son sucre, et cette épargne va se distribuer

dans la tige après avoir été digérée exactement de la même manière qu'elle l'eût été dans le canal digestif de l'homme.

Les végétaux digèrent donc en réalité. C'est une véritable digestion que subissent les quatre classes de matières citées plus haut, pour passer de leur forme actuelle, impropre aux échanges interstitiels, à une autre forme favorable à la nutrition. Dégagée de toutes les circonstances accessoires qui constituent, ainsi que nous l'avons dit, la mise en scène de l'opération, la digestion n'est pas différente au fond chez les animaux et les végétaux.

Arrivés à ce point, nous apercevons l'unité imposante de la vie dans une de ses manifestations essentielles. La signification des phénomènes apparaît plus nette, leur intelligence se complète et s'approfondit lorsque nous saisissons leurs caractères communs et essentiels à travers l'infinie variété des moyens d'exécution.

Les limites de cet article ne nous permettent pas de poursuivre l'identité de la vie animale et végétale manifestée par les phénomènes de la respiration, de la sensibilité et de la motilité. Nous sommes obligés de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de Cl. Bernard, où cette démonstration est faite en différents endroits avec une sagacité vraiment admirable.

Après tant de travaux, voici donc la physiologie générale justifiée dans son point de départ; la voici en possession de son objet. Si nous n'avons encore que notre préambule, au moins en sommes-nous bien maîtres. Nous savons qu'il y a un ensemble d'actes qui se retrouve dans toute la nature vivante ; il y a une manière d'être commune à tout ce qui vit : c'est par cette manière d'être que nous caractériserons la vie, sans plus être réduits à l'insaisissable notion de l'évolution.

La communauté des phénomènes de la vitalité chez les animaux et les plantes étant mise hors de doute, l'esprit ne s'arrête point à cette vérité de fait : il va au delà ; il demande l'explication.

La raison de l'unité physiologique des êtres vivants est dans ce que l'on pourrait appeler leur unité anatomique : les phénomènes ondamentaux sont communs, parce que la composition est commune. L'existence de ce fond anatomique universel est affirmée par la *théorie cellulaire* qui aujourd'hui n'est plus une simple théorie, mais une doctrine définitivement éprouvée et vérifiée, résumant les enseignements de l'anatomie générale. Cette dernière science est toute contemporaine. L'anatomie, au commencement de ce siècle, suivait encore l'antique routine ; elle démontait pièce à pièce les machines animales et végétales, décrivait et figurait chacune d'elles sous tous les aspects avec un scrupule d'exactitude et une patience

infatigables. Si l'on songe que l'*Iliade*, au dire de Malgaigne, contient déjà « une très-belle anatomie des régions », on comprendra l'illusion de ceux qui, au temps de Bichat, après tant de travaux, et surtout après les immenses progrès réalisés par les observateurs du XVIIe et du XVIIIe siècle, pouvaient croire la tâche de l'anatomie bien près d'être achevée. En réalité, cette tâche commençait à peine puisqu'on ne connaissait rien de la structure intime des organes. Bichat fit une révolution quand il décomposa le corps vivant en tissus. Ses successeurs, faisant un pas de plus dans l'analyse, dissocièrent les tissus en éléments et ramenèrent à leur tour ces éléments, qu'on a pu croire infiniment variés, à un *prototype* commun, la cellule. Le corps vivant, désagrégé par l'histologiste, se résout sous le microscope en une poussière dont chaque grain est la *cellule* ou *élément anatomique* identique d'un être à l'autre, d'une partie à l'autre du même être. Partout, il est composé d'une substance granuleuse, semi-fluide, mélange d'albuminoïdes présentant des caractères assez constants; appelée par le plus grand nombre des anatomistes *protoplasme*, ou *bioplasme* par Beale et considérée par Huxley comme « la base physique de la vie. » Jetée dans différents moules, entourée d'une enveloppe, munie d'un noyau, la matière protoplasmique constitue la base de toute organisation animale ou végétale.

Plus récemment, les études embryogéniques ont appris que tous les êtres sortent d'un corpuscule de ce genre et qu'en remontant dans l'histoire de leur développement, jusqu'à la période la plus reculée, on trouve originellement une cellule identique, le *protovum* : vérité que l'on exprime en changeant un mot dans l'aphorisme célèbre de Harvey : *Omne vivum e protovo.* Les myriades d'éléments anatomiques différenciés qui s'assemblent pour constituer un organisme sont la postérité de cet ovule primordial. En sorte que l'animal ou la plante, au lieu d'être une unité indivisible, est « une multitude », selon la propre expression de Gœthe méditant en 1807 les enseignements de Bichat, et, suivant le mot non moins juste de Hegel, « une nation » ; c'est la population issue d'un ancêtre commun, dont la légende du peuple sorti d'Abraham offrirait une image fidèle. Les leçons de Cl. Bernard et de Virchow ont vulgarisé cette notion au point d'en faire une banalité insupportable, si elle n'était sauvée par son importance capitale.

Nous nous représentons maintenant l'être vivant complexe, animal ou plante, avec sa forme qui le distingue de tout autre, comme une cité populeuse que mille traits distinctifs séparent de la cité voisine. Les habitants de cette cité sont indépendants et autonomes au même titre que les éléments anatomiques de l'organisme : les uns

comme les autres ont en eux-mêmes le ressort de leur vie, qu'ils n'empruntent ni ne soutirent des voisins ou de l'ensemble. Tous ces habitants vivent en définitive de même, se nourrissent, respirent de la même façon, possédant tous les mêmes facultés générales, celles de l'homme; mais chacun a, en outre, son métier, son industrie, ses aptitudes, ses talents par lesquels il contribue à la vie sociale et par lesquels il en dépend à son tour. Les corps d'état, le maçon, le boulanger, le boucher, le manufacturier, l'artiste, exécutent des tâches diverses et fournissent des produits différents et d'autant plus variés, plus nombreux et plus nuancés que l'état social est parvenu à un plus haut degré de perfection.

Tel est l'animal complexe. Il est organisé comme une cité, de telle façon que les conditions de la vie élémentaire ou individuelle de tous les citoyens anatomiques y soient respectées, ces conditions étant les mêmes pour tous. Mais, en même temps, chaque membre dépend dans une certaine mesure, par son genre de vie, par sa fonction et pour sa fonction, de l'ensemble dont il fait partie, du groupe social auquel il appartient et de la place qu'il y occupe. Il est, en même temps qu'un être autonome, un élément de l'ensemble, une pierre de l'édifice national. En un mot, il jouit à la fois d'une vie individuelle et d'une vie nationale.

Deux conséquences résultent des notions précédentes. Nous y trouvons d'abord l'explication de la communauté des phénomènes observés chez tous les êtres, animaux ou plantes. Ce qu'il y a d'universel dans une fonction telle que la respiration, par exemple, c'est ce qui revient en propre à l'élément anatomique, c'est ce qui transpire de son activité individuelle. Dans l'espèce de bruit particulier par lequel chaque être manifeste sa vitalité, nous démêlons le bourdonnement constant et pareil de l'instrument élémentaire. C'est parce qu'il y a une manière d'être commune à tous ces organites constituants, qu'il y a une manière d'être commune au composé, animal ou plante. Cette manière d'être commune à chaque cellule histologique, mode d'activité d'un protoplasma, identique dans les animaux et les plantes, c'est la vie à l'état de nudité, c'est la vie élémentaire. Son étude est l'objet propre de la physiologie générale.

L'obscure controverse engagée entre les philosophes et les physiologistes à propos du problème de la vie s'éclaire vivement à la lumière de ces vérités; et voici que nous allons toucher du doigt le principe de leur désaccord.

Comment raisonnent les vitalistes, aussi bien M. Vacherot que M. Chauffard? Pour continuer la comparaison qui a été faite de l'or-

ganisme avec une cité policée, nous dirons que les vitalistes partisans d'une centralisation rigoureuse sacrifient absolument le citoyen anatomique à l'Etat; ils suppriment la vie individuelle en la considérant arbitrairement comme un fragment de la vie nationale. La vie qui anime chaque partie est pour eux une émanation de la force vitale une et indivisible qu'ils supposent animer l'ensemble. Les résultats de l'analyse laborieuse par laquelle les physiologistes et Cl. Bernard surtout ont été conduits à la notion d'une vie élémentaire universelle et constante à elle-même sont ignorés ou méconnus par cette école qui confond, sans allégation de motifs, *ad nutum*, la vie élémentaire dans la vie totale. Cette manière d'envisager les choses pèche à la fois contre la vérité et contre la méthode : elle équivaut à un refus formel d'analyser, en une matière où la prétention de synthétiser d'emblée est singulièrement téméraire et où l'analyse est de rigueur. L'issue d'une telle tentative est la confusion, confusion pire encore que l'erreur, selon le mot de Bacon. On trouverait le modèle du raisonnement vitaliste dans la boutade célèbre de de Maistre : « Où est l'homme? J'ai vu des Anglais, des Français, des Allemands, des Russes. Je n'ai jamais vu l'homme. » L'homme n'est pourtant pas bien difficile à retrouver sous le déguisement national, poussé par les mêmes mobiles, animé par les mêmes passions, esclave des mêmes instincts. Et si une telle vérité pouvait être contestée en ce qui concerne l'homme, être intelligent, il n'y a pas d'esprit assez intrépide dans le paradoxe pour la contredire à propos de l'homme, être zoologique, et pour attribuer ses fonctions animales à une émanation de la vie ethnique, c'est-à-dire, en un mot, à une sorte de force vitale, anglaise ou allemande, française ou russe.

C'est là pourtant ce que n'hésitent pas à faire, à leur façon, les vitalistes anciens ou nouveaux, lorsque, partisans à outrance de l'unité indivisible du corps, ils subordonnent toutes les manifestations des parties à l'unique influence du Tout. Tant de candeur ou tant de hardiesse nous étonne; nous en cherchons la cause, nous en demandons le secret, et nous les trouvons dans cette extrémité de l'esprit philosophique que l'on pourrait appeler « l'horreur de la réalité objective ».

A. DASTRE.

(*A continuer.*)

L'HÉRÉDITÉ MORALE
ET LA THÉORIE DE M. SPENCER

C'est la doctrine du *sens moral* qui, au premier abord, semble la plus opposée à celle des moralistes anglais contemporains. Bentham s'acharnait contre la théorie d'Hutcheson et de Hume, comme si elle eût été avec la sienne en une irrémédiable contradiction. C'est pourtant vers cette doctrine du *sens moral*, modifiée à l'aide des données de la science physiologique, que paraissent incliner par la force des choses les plus récents représentants de l'école anglaise.

Nous avons, selon M. Spencer, un instinct moral acquis par l'expérience, transformé par l'évolution et transmis par l'hérédité. Cet instinct est devenu un véritable sens moral. « De même que, selon moi, dit M. Spencer, l'intuition de l'espace possédée par un individu vivant a été le fruit des expériences organisées et consolidées des individus qui l'ont précédé et qui lui ont légué leurs organisations nerveuses lentement développées, de même je crois que les expériences d'utilité, organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes qui, par transmission et accumulation continues, sont devenues chez nous certaines facultés d'*intuition morale*, certaines émotions répondant à une conduite juste ou injuste, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences d'utilité individuelle [1]. » — Et ailleurs : « Si, par les progrès de l'espèce et par l'expérience qu'ils ont acquise des effets de leur conduite, les hommes n'avaient peu à peu formé des généralisations et des *principes de morale ;* si ces principes n'avaient été, de génération en génération, inculqués par les parents à leurs enfants, proclamés par l'opinion publique, sanctifiés par la religion... ; si, sous l'influence de ces moyens puissants, *les habitudes ne s'étaient modifiées*, et si les sen-

1. *Lettre à Stuart Mill*, citée par M. Bain (*Ment. and mor. science*, p. 721).

timents qui y correspondent n'étaient devenus *instinctifs* ; en un mot, si nous n'étions pas devenus des êtres *organiquement moraux*, il est certain que la suppression des motifs énergiques et précis édictés par la croyance reçue serait suivie de résultats désastreux [1]. »

Ces pages de M. Spencer renferment l'idée maîtresse qui doit dominer son nouvel ouvrage, les *Principes de morale*. Sa théorie originale a eu un grand retentissement en Angleterre, un moindre en France ; elle a donné lieu des deux côtés de la Manche à de nombreuses objections. Nous voudrions ici, d'une part la défendre contre quelques-unes de ces objections trop superficielles, d'autre part indiquer ce qu'elle nous semble à nous-même avoir d'exagéré, et rechercher très-succinctement le vrai rôle que joue l'hérédité dans la formation du caractère moral.

On a objecté bien souvent à M. Spencer que jamais les expériences d'utilité personnelle ne pourront fournir rien qui ressemble à un sentiment impersonnel, comme le sentiment de la justice, de l'amour d'autrui, etc. Cette objection roule sur une confusion dans les termes mêmes. Lorsque M. Spencer parle des « expériences d'*utilité* organisées à travers les générations humaines », il s'agit évidemment de l'utilité *générale* comme de l'utilité *personnelle*. Les « expériences » et les « généralisations » de nos ancêtres portaient non moins sur l'intérêt de leur famille ou de leur tribu que sur leur intérêt propre. Dès l'origine de l'humanité se sont formés quelques sentiments altruistes, et c'est pour cela que nous retrouvons ces sentiments grossis à l'infini dans la société actuelle. Il ne faut pas (comme par exemple semble le faire M. Husson [2]) prêter à M. Spencer la pure doctrine de Bentham.

Des objections d'un autre ordre à la théorie de M. Spencer ne nous semblent pas non plus porter juste. Dans cette théorie, dit M. Darwin (dont l'opinion diffère d'ailleurs assez peu de celle de M. Spencer), une foule de coutumes invétérées devraient devenir héréditaires, par exemple l'habitude des femmes musulmanes de sortir voilées, ou encore l'horreur des juifs et des musulmans pour les viandes impures. On peut répondre que ces coutumes bizarres et souvent contre nature (car les femmes ont toujours aimé à montrer leur visage, et la viande de porc n'est pas moins appétissante que les autres), ces coutumes, dis-je, ne peuvent pas laisser de traces bien profondes dans l'esprit, et ces traces, si elles existaient, s'effaceraient rapidement dans un autre milieu. Entre les diverses tendances que nous lègue l'hérédité, il se produit une lutte pour la vie, ana-

1. *Premiers principes*, p. 126 de la traduction française.
2. *Macmillan magazine*, 1869.

logue à celle que nous constatons dans tout l'univers. Les plus fortes, et principalement celles qui sont pour ainsi dire dans le sens du développement vital, sont les seules à l'emporter. Il est peu probable, par exemple, qu'une Chinoise transportée en naissant dans nos pays éprouve jamais le besoin d'avoir les pieds enfermés dans des chaussures trop étroites. Toutes ces coutumes ne vivent que par le milieu et l'éducation : ôtez-les de leur milieu, le flot de la vie les emporte.

Pour nous, ce qui nous semble sujet à contestation dans la théorie de M. Spencer, c'est la manière dont il se représente le rôle de l'hérédité dans la formation du caractère moral. Que l'hérédité agisse puissamment sur notre caractère, c'est évident ; mais comment s'exerce cette action? est-elle aussi directe, aussi exclusive que paraît le croire M. Spencer? Il semble à l'entendre que l'hérédité peut toute seule, abstraction faite du milieu et de l'éducation, nous donner des *règles* de moralité. Quand il nous parle de certaines « facultés d'intuition morale », il a tort, selon nous, d'emprunter à la doctrine de l'intuitionisme mystique un langage vicieux. Veut-il dire que l'hérédité fournit à l'homme l'intuition immédiate du bien et du mal, la détermination fixe des actes moraux et immoraux ? S'il en était ainsi, M. Spencer en reviendrait à ce qu'il y a de plus insoutenable dans la vieille doctrine du « sens moral », à savoir que nous apercevons par une sorte de vue intérieure le bien et le mal, comme nous distinguons par les yeux le noir du blanc. L'innéité des *idées* morales ne nous semble pouvoir être acceptée en aucune manière, même si on la ramène à l'hérédité. Peut-être d'ailleurs n'est-ce pas là la vraie pensée de M. Spencer. Néanmoins, il faut le dire, on est porté de nos jours à admettre la toute-puissance de l'hérédité comme on admettait au siècle dernier la toute-puissance de l'éducation : en morale, en politique, on l'invoque à tout propos ; c'est sur l'hérédité qu'on s'appuie pour justifier les idées aristocratiques, le droit des races et toutes les théories que le langage commun désigne sous le nom de « réactionnaires ». M. Spencer lui-même, sans tomber dans ces excès ni en politique ni en morale, prend cependant plaisir à opposer l'hérédité à l'éducation, et restreint énormément en faveur de la première le pouvoir de la seconde. Selon lui, la foi aux effets de l'enseignement intellectuel est « une des superstitions de notre époque », et d'autre part l'enseignement moral à lui seul n'est pas moins inefficace ; la force décisive et directrice est l'habitude qui se transmet par l'hérédité.

Ne pourrait-on dire que les moralistes anglais contemporains jugent un peu trop de l'homme par l'animal, chez qui les habitudes héréditaires offrent quelque chose de si net et de si automatique ?

Telle action particulière est prescrite à l'animal par l'instinct d'une manière aussi précise que dans les dix commandements de Dieu : il l'accomplit rigoureusement, scrupuleusement, à moins qu'un autre instinct, non moins précis lui-même dans ses ordres, ne se mette à la traverse. Nos chiens de chasse apportent en naissant un savoir acquis ; les chiens d'Amérique, importés d'Europe il y a quelques siècles, ont appris à leurs dépens la tactique à employer pour chasser les pécaris ; ils n'ont plus besoin qu'on la leur apprenne et triomphent dans la lutte là où un chien récemment venu d'Europe se fait déchirer tout d'abord : c'est là l'avantage des bêtes, de n'avoir point à rapprendre certaines choses; c'est comme si nos enfants savaient lire en naissant.

Quand de l'animal on passe à l'homme, on trouve bien des différences. Là, de nouveaux éléments doivent entrer en ligne de compte. Sans parler ici de la volonté morale admise par les uns, rejetée par les autres, notre sensibilité et notre intelligence, si prodigieuses à côté de celles des animaux, suffisent à tout modifier. Grâce à elles, l'influence du milieu physique et moral s'accroît considérablement (dans le milieu moral rentre l'éducation) : nous sommes ouverts à un nombre indéfini d'impressions qu'ignorent les animaux; dans ce milieu hétérogène et résistant, l'hérédité morale se transmet évidemment avec plus de difficulté. En outre, chez l'homme l'intelligence intervient, réduit en système et ramène à des principes abstraits les instincts moraux les plus concrets ; or, si l'on en vient à penser qu'on obéit à une *raison* quand on obéit à un instinct héréditaire, l'instinct lui-même, devenant inutile, tendra à s'effacer pour faire place au raisonnement. Enfin, dans la société humaine, les relations des êtres se compliquent de plus en plus, d'où il suit que les vertus morales se compliquent dans la même proportion ; or l'hérédité, toute-puissante quand il s'agit de faire accomplir à l'animal un acte déterminé, perd la plus grande partie de sa force quand il s'agit de transmettre à l'homme des vertus aussi abstraites en elles-mêmes et aussi variées dans leurs effets que le sont par exemple la justice, la probité, etc.

On a souvent invoqué, pour montrer la force irrésistible de l'hérédité morale, l'exemple de certaines passions, de certains vices héréditaires ; un dipsomane peut engendrer toute une famille de dipsomanes ; de même pour la manie de l'assassinat, du viol ou du vol [1]. Mais précisément ce sont là autant d'actes déterminés et tou-

1. On trouvera beaucoup d'exemples de ce genre dans le livre de M. Ribot sur l'*Hérédité*.

jours les mêmes, analogues à ceux que l'hérédité fait accomplir aux animaux. Il ne faut pas confondre ici l'hérédité des instincts immoraux et dépravés avec celle des instincts moraux, ni conclure par analogie des uns aux autres. Les premiers sont tout simplement des penchants animaux éclatant tout à coup chez l'homme; de là leur violence parfois irrésistible ; au fond, ils sont le symptôme d'un état anormal du cerveau, d'un manque d'équilibre dans l'organisme ; ils ne sont pas très-fréquents; ce sont des exceptions, des maladies mentales. Au contraire, la moralité consiste dans l'harmonie et l'équilibre de toutes les tendances intérieures; elle est l'affranchissement des instincts animaux et même en général de toute passion violente. Aussi croyons-nous que l'hérédité doit prendre en face d'elle une nouvelle forme, et qu'ici elle se manifeste rarement par des tendances très-déterminées. Un fiévreux a l'instinct de boire, instinct bien net et déterminé, tandis qu'un homme plein de santé n'a pas l'instinct de dépenser sa force en soulevant tel ou tel fardeau plutôt que tel autre.

La moralité a pour fond une sorte de santé morale; nous croyons cette santé transmissible; mais nous croyons qu'*en général*, et dans la moyenne des cas, la moralité héréditaire ne nous porte pas plus que la santé physique à tels ou tels actes, qu'elle ne nous fournit point ces « intuitions mystérieuses » dont parle M. Spencer, ces jugements *a priori* sur le juste et l'injuste. Chez l'homme, l'hérédité transmet plutôt les linéaments vagues, les germes indistincts d'une faculté nouvelle que cette faculté même; elle n'agit pas dans le détail; elle agit bien plutôt en gros, sur l'ensemble du caractère. Nous n'héritons pas, comme on pourrait le croire en lisant M. Spencer, d'un code tout fait, nous fixant d'avance notre conduite : mais nous héritons d'un certain nombre de sentiments indéterminés avec lesquels, sous l'influence du milieu et de l'éducation, nous faisons nous-mêmes ce code moral.

Il se produit pour le caractère la même chose que pour l'intelligence. Aucun de nous ne naît avec les théorèmes de géométrie tout démontrés dans la tête; aucun de nous ne porte inscrits dans le cerveau, comme dans un phonographe, un certain nombre d'airs de musique : et cependant il est des personnes ayant de très-fortes dispositions naturelles pour la géométrie ou la musique. De même en ce qui concerne la morale : certains enfants naissent sans doute avec des dispositions vagues pour la pitié et les vertus affectives, pour le courage et les vertus personnelles ; mais ce sont là des tendances générales, des capacités, nullement des préceptes particuliers ; de plus, ces tendances dans la plupart des cas se développent

lentement, et au milieu de ce développement laborieux un rien peut les arrêter. D'une part, là où manque telle ou telle capacité héréditaire, l' « éducateur » est réduit à l'impuissance; d'autre part, là où cette capacité existe, on peut l'oblitérer et la supprimer assez facilement. Elevez une jeune Canaque comme une jeune fille européenne; il est évidemment impossible que vous arriviez à lui communiquer la délicatesse de sentiments et l'élévation d'idées que vous communiquerez à l'autre : ceci montre bien l'impuissance où se trouvent l'éducation et le milieu à suppléer tout d'un coup à l'hérédité ; moralement, un sauvage éprouve autant de difficulté à rivaliser avec un Européen qu'il en aurait physiquement à devancer une locomotive. Mais renversons les termes : supposons un de nos hommes les plus célèbres par son humanité ou sa charité transporté en naissant chez les anthropophages d'Afrique ou d'Océanie : le bon abbé de Saint-Pierre, par exemple, l'auteur du *Projet de paix perpétuelle*, ne tardera pas à trouver que la guerre a cette utilité incontestable de procurer une nourriture bien plus succulente et plus abondante que d'habitude. Saint Vincent de Paul, habitué dès sa naissance à voir abandonner les malades avec une sorte de terreur superstitieuse, quelquefois à les voir étrangler pour en finir plus vite, ne songera jamais à fonder un ordre de sœurs gardes-malades (l'un des rares ordres religieux qui aient eu quelque utilité). De même, Mozart ou Haydn, nés chez les Hurons ou même chez un peuple d'une civilisation déjà avancée, comme les Chinois, joueront peut-être merveilleusement du tam-tam ; mais ils ne s'élèveront guère plus haut. Il faut au génie intellectuel, comme à ce génie moral qu'on appelle la bonté, des instruments pour s'exercer et se développer ; il faut qu'il soit aidé, provoqué ; il a besoin d'une certaine atmosphère où il puisse vivre ; il faut qu'il puisse tout ensemble se comprendre et être compris. De là vient que, même au sein de notre civilisation et sans que nous nous en doutions, de hautes intellligences et de nobles caractères se trouvent chaque jour arrêtés dans leur développement, étouffés par le milieu où ils vivent : les uns sont empêchés de penser, les autres d'agir. La Fontaine, notre grand poète, s'est ignoré lui-même jusqu'à quarante ans ; combien facilement il eût pu s'ignorer toute sa vie ! Sans cesse l'hérédité a besoin de l'occasion, de la fortune, cette déesse que les anciens adoraient ; elle a besoin de l'art et de la science, qui, par l'éducation, la règlent ou l'effacent à leur gré ; en un mot, elle est impuissante à diriger en tel ou tel sens précis la vie et les actions humaines; c'est une force souvent aveugle, qui, combinée avec d'autres forces, peut produire un effet tout contraire à celui qu'on attendait d'elle.

Même chez l'animal, on est trop porté de nos jours à exagérer le rôle de l'instinct ; on fait tout faire en lui par l'hérédité, mais l'art a toujours sa part dans les actes de l'animal comme dans ceux de l'homme. L'oiseau qui construit son nid n'est plus seulement un être poussé par l'instinct, c'est un véritable architecte ; il déploie, comme l'observe M. Russel Wallace, des facultés mentales de même ordre que celles du sauvage construisant sa hutte. Il sait profiter de toutes les circonstances extérieures, accommoder le nid au milieu. Pour prendre un exemple entre cent, le *Xantorius varius* des Etats-Unis fait un nid presque plat lorsqu'il peut l'asseoir sur des branches bien raides; mais lorsque ce sont des branches flexibles comme celles du saule pleureur, qui vacillent sous le vent, il donne à son nid beaucoup plus de profondeur, pour que les petits ne tombent pas. En somme, l'oiseau imite, et il raisonne d'une façon plus ou moins rudimentaire : imitation et spontanéité, tout l'art n'est-il pas là en germe ? Les oiseaux élevés en cage ne savent plus faire un nid, ou du moins ils le font maladroitement, grossièrement : c'est que l'éducation leur manque, ils n'ont pas été à l'école. Comment réaliser ce nid qu'ils n'ont jamais vu, ce nid sauvage tremblant au bout d'une branche ? Cela prouve bien que l'instinct n'est pas tout chez eux. De même on a cru longtemps que le chant des oiseaux était inné et qu'un beau jour, quand ils ouvraient le bec, il en sortait tout naturellement une mélodie : c'est une erreur. L'hérédité, ici encore, a besoin d'être complétée par l'éducation, et elle peut être absolument effacée par elle. Les linottes de Barrington, élevées avec des alouettes, adoptèrent entièrement le chant de ces maîtres; ainsi naturalisées alouettes, elles firent bande à part au milieu même des linottes ; probablement les alouettes ne les reconnaissaient guère non plus pour leurs pareilles, si bien qu'elles avaient perdu leur nationalité. L'homme est un peu comme ces linottes à tête folle qui oublient si vite leur chant national. On fait ce qu'on veut de l'enfant comme de l'oisillon ; on lui fait parler comme on fait reproduire telle ou telle langue morale, tel ou tel chant par le rossignol domestique. Sa conscience s'éveille ou s'obscurcit selon la volonté de l'instituteur, les circonstances et le milieu.

En somme, la moralité dont parle M. Spencer, et qu'il croit gravée par l'hérédité au fond même de notre organisme, nous paraît ressembler beaucoup à ces caractères préférés des savants du moyen âge et qui restaient à peu près illisibles pour ceux qui n'en avaient pas trouvé la clef. Nous avons beaucoup de choses écrites d'avance dans notre cerveau ; mais il faut apprendre à les déchiffrer : c'est le milieu, c'est l'éducation, ce sont les hasards de toute sorte qui nous

l'apprennent ; si nous ne les déchiffrons pas assez vite, d'autres caractères s'inscrivent aussitôt par-dessus les premiers, comme dans les palimpsestes ; des lignes nouvelles s'entrecroisent sur les anciennes lignes, les recouvrent et peu à peu les voilent aux regards. Aussi, en nous-mêmes, que de choses à jamais effacées, que de tendances aujourd'hui bien endormies et qui ne s'éveilleront pas !

Nous pensons, en exprimant ces idées et en nous efforçant de préciser le rôle de l'hérédité dans la formation du caractère moral, ne faire que commenter et interpréter dans un bon sens M. Spencer lui-même. S'il en était autrement, nous croyons que sa théorie tomberait sous beaucoup d'objections auxquelles, ainsi interprétée, elle nous semble échapper. Selon nous, la *moralité organique* de M. Spencer peut être admise par tous les philosophes ; mais, encore une fois, il faut plutôt entendre par là une certaine malléabilité du cerveau qu'une organisation déjà complète. L'hérédité ne nous donne pas de formule nette de la moralité, pas d' « intuition » véritable ; quand elle parle en nous, c'est plutôt par demandes que par réponses ; elle pose chez l'homme civilisé le problème moral que n'entrevoit même pas le sauvage : mais la réponse à cette interrogation ne vient guère de l'hérédité même, elle est fournie surtout par le milieu intellectuel et moral où l'homme se trouve lacé.

GUYAU.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

THE LIFE AND EDUCATION OF LAURA DEWEY BRIDGMAN, THE DEAF, DUMB AND BLIND GIRL, *by her teacher Mary Swift* LAMSON (*Vie et éducation de Laura Bridgman, par son institutrice*). London, Trübner and Co. 1878. In-8°, XL-373 p.

D'après un auteur qui a fait des recherches sur ce sujet, il a existé dans les temps modernes au moins une quinzaine de personnes à la fois aveugles et sourdes-muettes, sur lesquelles il nous reste quelques documents écrits. Mais la plupart des observations de ce genre sont courtes, sans grande utilité psychologique. Parmi les cas détaillés [1] et instructifs, le plus connu, le plus souvent cité est celui de Laura Bridgman. Il n'y a guère d'ouvrage un peu important sur la psychologie qui n'ait eu occasion d'en parler. Jusqu'à ce jour cependant, il n'existait de ce cas aucune monographie complète. Ce que le public en connaît est dû à des récits de visiteurs ; mieux encore, à des rapports du Dr Lieber et du Dr Howe, publiés dans divers recueils américains. Il faut donc savoir gré à Mrs. Swift Lamson de nous avoir donné un travail complet sur l'éducation de son élève et de nous avoir livré les extraits les plus importants de son journal.

Ce livre, qui retrace la vie de Laura Bridgman jusqu'à l'année 1878, se compose de documents dus à divers auteurs : l'Introduction par Edwards A. Park ; plusieurs extraits des rapports du Dr Howe ; le journal de Mrs. Lamson, qui, après avoir été pendant trois ans l'institutrice spéciale de Laura Bridgman, a continué à vivre en relation intime avec elle pendant trente-sept ans ; enfin des documents écrits par Laura elle-même. Pris dans son ensemble, ce livre est loin d'offrir à chaque page, comme on pourrait le croire, un intérêt psychologique : beaucoup de remarques concernent l'art de l'éducation plus directement que la psychologie ; beaucoup de détails appartiennent à la vie journalière ; mais, de cette lecture, il reste comme l'impression d'avoir connu Laura Bridgman, d'avoir vécu avec elle, et il en résulte une vue assez nette de son développement intellectuel.

1. Le plus important, jusqu'à celui qui nous occupe, est rapporté par Dugald Stewart (*Observ. sur James Mitchell, etc. : Phil. de l'esp. humain*, t. III, appendice). Le présent ouvrage en mentionne quelques-uns dont il sera question ci-après : Elbridge Eames, Julia Brace, Olivier Caswell.

Elle est née le 21 décembre 1829, à Hanover, New-Hampshire (États-Unis), d'une famille pauvre. A l'âge de deux ans, elle parlait un peu et « connaissait quelques lettres de l'alphabet » : son intelligence et son activité étaient au-dessus de l'ordinaire. Ce fut alors qu'une fièvre scarlatine très-grave la rendit aveugle, sourde et causa une abolition de l'odorat qui, à mesure qu'elle avança en âge, devint complète. C'est dans ce triste état qu'elle passa six ans, à la maison paternelle.

Il serait intéressant de savoir s'il est resté dans sa mémoire quelque trace, si faible qu'elle soit, de ces deux premières années. Je ne trouve dans sa biographie rien qui puisse nous renseigner à ce sujet ni laisser voir si ces deux années ont eu quelque influence sur le reste de sa vie. Je trouve simplement (p. 226) qu'à l'âge de quinze ans elle a rêvé une nuit « qu'elle parlait avec sa bouche » sans pouvoir dire « avec quels mots ». Était-ce une réviviscence de ses premières impressions? Le journal de Mrs. Lamson se borne à relater le fait, sans chercher plus loin.

Sur les six années qui s'écoulent entre sa maladie et son entrée à l'asile des aveugles, nous sommes mieux renseignés. A l'âge de vingt-six ans, Laura Bridgman fut priée de résumer en quelques pages ses souvenirs sur cette époque (p. 344 et suiv.). Nous avons aussi une lettre du Dr Mussey, professeur d'anatomie à Darmouth College, qui la vit à l'âge de sept ans. Ces deux documents sont concordants. Elle avait appris à coudre, à tricoter, à mettre le couvert et à faire divers travaux de ménage. D'ailleurs, nulle instruction, nul amusement, nulle distraction chez elle. Seul, un vieil ami de la famille, dont elle ne parle qu'avec tendresse, l'emmenait à la promenade et pour la distraire lui apprenait à recueillir les œufs dans la basse-cour. « Il me commanda de ne pas enlever à la poule son dernier œuf, par un geste que je compris clairement, quoique je n'en connusse pas la raison. »

Tel était l'état intellectuel de cette fille, réduite au toucher seul et au langage des gestes, lorsqu'elle entra à l'institution des aveugles à Boston. Sa première maîtresse, Mrs. Smith, et le Dr Howe lui apprirent d'abord à *lire*. Les noms des objets usuels (lit, chaise, porte, etc.) étant imprimés en caractères saillants, on lui fit promener sur ces mots les doigts de la main droite ; en même temps, de la main gauche elle touchait l'objet désigné. Après plusieurs essais, l'interprétation du signe fut faite par son esprit, et l'association entre le signe et les choses fut opérée. Ce premier travail dura deux mois. Ce fut alors qu'on lui apprit l'alphabet des sourds-muets (le langage des doigts), qu'on lui apprit à *parler*.

L'auteur fait à ce propos une remarque (Appendice, p. 370) qui, très-importante pour la pratique, présente aussi un intérêt psychologique. Je pensai, dit-elle, qu'apprendre d'abord à *lire* aux aveugles est une mauvaise méthode. Avant tout, on habitue l'enfant à *parler*. Ne doit-on pas de même apprendre au sourd-muet à épeler le nom des objets à l'aide de ses doigts, avant de lui apprendre à lire? N'y aurait-il pas,

à suivre cette méthode, économie de temps? — L'entrée à l'asile d'un jeune aveugle sourd-muet, Olivier Caswell, lui permit de mettre sa théorie à l'épreuve. Elle choisit quatre mots très-courts et très-dissemblables, *key, pin, mug, table* (clef, épingle, gobelet, table). Elle disposa les doigts de son élève de manière à former successivement les trois lettres *k, e, y* et en lui faisant toucher une clef. Il s'y prêta à plusieurs reprises, tout en indiquant par l'expression de sa figure qu'il était fatigué de ce jeu, qui lui paraissait sans doute un non-sens. Mais au quatrième mot, *table*, le phénomène psychologique désiré s'accomplit. L'interprétation de ces mouvements des doigts comme signes s'était faite dans l'esprit de l'élève : « Sa figure devint rayonnante. Il me fit parcourir rapidement la chambre, mettant la main sur divers objets et me les faisant épeler avec mes doigts. Une demi-heure avait suffi pour lui donner une idée qui avait demandé quatre mois à Lucy Read et près de trois mois à Laura. »

Pour en revenir à celle-ci, dès qu'on lui eut appris à parler le langage des sourds-muets, on lui enseigna l'usage des diverses parties du discours dans l'ordre suivant : les substantifs, les verbes, les adjectifs, les prépositions et conjonctions, les pronoms. La difficulté fut assez grande pour ces trois dernières espèces de mots, et l'auteur donne sur ce point quelques détails intéressants que nous ne pouvons indiquer dans ce court article.

A cette période de sa vie, elle employait les mots, dit le Dr Howe, dans le sens le plus général ; les verbes sans distinction de temps ni de modes ; et elle construisait ses phrases de manière à placer tout d'abord l'idée principale ; par exemple, pour demander du pain : « Pain, donner, Laura ; » pour demander de l'eau : « Eau, boire, Laura. » Par suite de cette logique inconsciente qui règle le langage, elle formait tous ses mots régulièrement, au grand scandale de son institutrice (*seed* pour *saw*, de *see ; eated* pour *ate*, de *eat*), et elle plaçait invariablement l'adjectif après le substantif (on sait qu'en anglais c'est le contraire qui a lieu).

Lorsqu'elle était seule, elle semblait raisonner et discuter, faisait remuer ses doigts, se frappait la main droite avec la gauche en signe de désapprobation, lorsqu'elle épelait ses mots incorrectement. Quand tout marchait à son gré, elle se frappait doucement la tête (signe d'approbation) (p. 12).

Pour en finir avec la question du langage, il nous reste un dernier fait à noter, auquel nous attachons pour notre part une grande importance. Nous avons déjà signalé à plusieurs reprises cette tendance de tout état mental à passer à l'acte, c'est-à-dire à se traduire par des mouvements des membres, des organes vocaux ou par quelque changement physiologique. Or voici ce que le Dr Howe rapporte au sujet de Laura (p. 61) : « Lorsqu'elle rencontre des élèves ou des amies intimes ou moi, instantanément elle produit un bruit (*noise*) à l'aide de ses organes vocaux : rire éclatant pour l'un, gloussement pour un autre, son

nasal pour un troisième, son guttural pour un quatrième, etc. Évidemment ce sont des signes ou noms qu'elle attribue à chaque personne. Ils sont connus de tous les intimes. Quand on lui parle d'un tel et d'un tel, elle fait son « bruit » ; et ses bruits ou noms sont si intimement associés avec les personnes, que quelquefois, assise toute seule, lorsque le souvenir d'un ami lui vient à l'esprit, elle émet son « bruit » qui pour elle est son nom. Comme en sa qualité de sourde-muette elle n'entend aucun son et ne peut viser à attirer l'attention des autres en produisant quelque bruit, il s'ensuit que, poussée par une tendance naturelle de l'esprit humain à attacher des signes à chaque pensée, elle choisit le moyen naturel de l'exprimer, mais sans aucune intention déterminée de produire un effet. »

Le nombre de ces signes vocaux distincts pour désigner les personnes est, d'après Howe, de cinquante à soixante. Ils ont un caractère net et fixe. Si elle entre dans une chambre où se trouvent une douzaine de ses compagnes, elle les embrasse, émettant pour chacune, rapidement, le son qui la désigne, et d'une manière si invariable que chacune connaît très-bien le son qui lui est propre. Le Dr Lieber, qui a publié dans les *Smithsonian Contributions* un travail spécial sur ce sujet, fait remarquer : que produire ce son pour désigner une amie est pour Laura la première impulsion ; traduire son nom dans le langage des doigts n'est que la seconde. Enfin le même auteur nous dit que quelquefois Laura, quand elle est seule, tient avec elle-même de longues conversations, parlant avec une main et répliquant avec l'autre.

Tandis que James Mitchell était doué d'un odorat très-fin, dont il faisait grand usage pour se conduire, ce sens manque complètement à Laura Bridgman ; le goût par suite est presque nul. On sait que les physiologistes ont beaucoup discuté pour savoir, dans les saveurs, quelle part doit être faite au goût proprement dit, quelle part au sens de l'odorat. Quelques expériences ont été faites sur Laura Bridgman « pour établir si le goût est émoussé d'une manière générale ou s'il ne l'est que par rapport à telle ou telle espèce de saveur » ; mais Laura se prêtait peu à ces expériences et elles n'ont pu être poussées loin. Le Dr Howe considère cependant comme établi « que les acides produisent sur le goût des impressions vives et distinctes. Elle paraît distinguer les divers degrés d'acidité mieux que les degrés de douceur ou d'amertume : elle peut distinguer le vin, le cidre et le vinaigre mieux que des substances comme le sucre, la manne, la liqueur. Quant aux amers, elle semble les percevoir peu ou point : on lui mit de la poudre de rhubarbe dans la bouche, elle dit que c'était du thé ; comme on le niait et qu'on l'engageait à mieux goûter, elle soutint que c'était du thé et cracha, mais sans grimace et sans indiquer aucun sentiment désagréable. » (P. 24.)

En revanche, le toucher est extrêmement fin, même pour un aveu-

gle [1]. Dès les premiers temps de son séjour à l'asile, Laura distinguait les personnes avec une promptitude remarquable.

« Il y en avait une quarantaine qui habitaient l'aile des femmes; Laura les connaissaient toutes. Dès que quelqu'un passait dans les couloirs, elle s'apercevait par l'ébranlement du plancher ou l'agitation de l'air qu'on s'approchait d'elle, et il était très-difficile de passer sans être reconnu. Ses petits bras s'étendaient, et dès qu'elle avait saisi une main, une manche, un bout de vêtement, elle reconnaissait la personne et lui en donnait des preuves... Ses doigts, qui sont pour elle des yeux, des oreilles et un nez, sont toujours en mouvement, perpétuellement agités, comme les antennes de certains insectes...

« Son appréciation des distances et des positions est très-exacte. Elle se lève de son siége, va droit à la porte, étend sa main au moment voulu et saisit le loquet avec précision. S'il lui arrive de se heurter contre une porte fermée qu'elle s'attend à trouver ouverte, elle ne s'irrite pas, mais se gratte la tête en riant, comme si elle avait conscience de la situation risible où elle se trouve. L'exercice continuel et infatigable de ses mains lui donne une connaissance très-exacte de tout ce qu'il y a dans la maison : pas un nouvel objet, même un livre, ne peut se trouver dans les appartements qu'elle fréquente, sans qu'elle s'en aperçoive. » (P. 25-27.)

Dans son dixième rapport, publié deux ans plus tard (1841), le Dr Howe donne de nouveaux détails sur cette question de la distance et de la position des objets. Plusieurs n'ajoutent rien à ce qui précède, mais en voici qui valent la peine d'être notés :

« J'ai dit qu'elle mesure les distances très-exactement, et elle semble le faire à l'aide de ce que Th. Brown appelle le sixième sens, c'est-à-dire la contraction musculaire...

« J'ai souvent essayé de déterminer de quelle manière elle estime la distance, la longueur, etc., en lui mettant dans la main des corps polis ou rugueux que je tirais à moi. Si, par exemple, on lui met dans la main une canne et qu'on la tire, elle dit qu'elle est longue ou courte, *en quelque façon*, selon que le mouvement a été plus ou moins rapide, c'est à-dire *selon la durée de l'impression ;* mais j'incline à croire qu'elle a quelque idée de la rapidité du mouvement, même pour les corps très-polis, et que cela lui sert à modifier son jugement. » (P. 87, 88.)

Ce passage, que nous avons traduit littéralement [2], est intéressant. Il s'accorde avec l'observation de Platner dont nous avons parlé ici même [3], et avec la thèse soutenue par Stuart Mill et d'autres que, pour les aveugles-nés, le temps tient lieu d'espace. Il est regrettable que le Dr Howe ne soit pas plus explicite sur ce point et surtout qu'il n'ait pas institué

1. *Revue philosophique*, tome VI, p. 141.
2. Le docteur Howe fait remarquer que, sous ce nom de toucher, il faut comprendre aussi la sensibilité musculaire.
3. Les mots en italiques le sont également dans le texte.

des expériences plus méthodiques et plus nombreuses pour élucider cette question : Comment l'aveugle-né acquiert-il l'idée des déterminations de l'étendue ? Sur ce sujet, nous n'avons rien trouvé de plus que ce qui précède.

Quoique privée des perceptions visuelles et auditives qui nous servent à mesurer le temps, elle avait, dès l'époque de son entrée à l'asile, une telle exactitude d'appréciation que le Dr Howe y voit une tendance intuitive. « Sans l'aide de la succession des jours et des nuits ni du son des horloges, elle n'en divise pas moins le temps très-exactement. Elle connaît parfaitement les jours de la semaine et la semaine prise comme tout. Elle divise le jour par la distribution des classes, des récréations, des repas. » — « Ceux qui soutiennent que la faculté de percevoir et de mesurer le temps est innée à l'esprit, pourront considérer comme un fait important que Laura mesure le temps assez exactement, pour distinguer entre une note de musique et une demi-note. Assise au piano, elle peut jouer très-correctement des mesures comme celles qui suivent : première mesure : une noire, deux croches, une noire, une noire ; — deuxième mesure : une noire, une noire, deux croches, une noire. Il faut qu'elle ait une perception claire du laps de temps pour frapper les deux huitièmes (les deux croches) au moment voulu, puisque, dans la première mesure, ils se trouvent au deuxième temps et dans la seconde mesure au troisième [1]. »

Pour achever l'étude du développement intellectuel de Laura Bridgman, il nous reste à parler d'une question qui joue un grand rôle, dans la dernière partie de ce livre : il s'agit de ses idées religieuses.

L'auteur de l'introduction, en sa qualité de docteur en théologie (D. D.), a fort insisté sur ce point, et nous ne pouvons mieux faire que de transcrire ici les passages les plus importants :

« L'histoire de Laura Bridgman jette quelque lumière sur la doctrine des intuitions. Nous n'examinerons ici qu'une question : si, avant son entrée à l'asile, elle avait quelque idée d'un Dieu infini et de sa propre immortalité. Dans tous ses rapports, le Dr Howe a affirmé sans hésiter qu'elle n'avait aucune idée de l'Etre infini. Cette opinion semble exacte. Il y a quinze ans (ce passage a été écrit en 1878), j'eus avec elle deux entretiens, dont l'un fort long, sur ses idées relatives à l'Etre suprême. Il me parut évident :

« 1° Que, avant son entrée à l'asile, elle n'avait aucune croyance ne l'existence d'un Dieu infini et parfait, aucune idée à cet égard ;

« 2° Que l'habitude de raisonner de l'effet à la cause, en particulier de partir de sa propre nature morale, l'avait amenée à croire, occasionnellement, à un ou à des êtres mystérieux qui pouvaient la toucher en quelque chose (*by whom her interests were affected*) ;

« 3° Que son idée de cet être ou de ces êtres était très-inférieure à

1. Page 19-20. A cette époque, Laura avait dix ans.

l'idée d'un Dieu infini ; mais qu'elle était juste à la hauteur de sa connaissance des phénomènes ;

« 4° Que, sa croyance dépendant et résultant de sa connaissance des phénomènes, elle se serait élevée à la foi en l'Infini, si elle avait pu arriver à une vue compréhensive et exacte de ces phénomènes.

« Sa foi, quelle qu'elle fût, n'était pas intuitive au sens ordinaire du mot ; mais elle dérivait du raisonnement. »

Il y a, ajoute l'auteur, une comparaison instructive à établir entre Laura Bridgman et Julia Brace, une autre aveugle sourde-muette, élevée à l'asile de Hartfor. A l'âge de vingt ans, cette dernière fut soumise à l'expérience suivante. On attira son attention sur divers objets artificiels, en lui disant qu'ils avaient été faits par un tel ou une telle. L'idée de *faire* lui était d'ailleurs familière, puisqu'elle-même faisait diverses choses. On lui présenta un certain nombre d'objets naturels, fruits, fleurs, minéraux. On lui dit qu'aucune personne, ni homme ni femme, ne les avait faits. « On espérait ainsi piquer sa curiosité et la conduire à l'idée d'un Créateur. L'expérience fut sans succès, et, quoique répétée plusieurs fois, elle n'a abouti à rien. Même aujourd'hui, que Julia Brace a plus de soixante-dix ans, il est difficile de dire jusqu'à quel point elle saisit le vrai caractère de la Divinité [1]. »

Au reste, pour l'instruction religieuse de Laura, il y a eu des tiraillements entre ses divers maîtres. On en trouve dans le *journal* de nombreuses traces. Son institutrice n'aspirait qu'à lui mettre une Bible entre les mains. Au contraire, le Dr Howe, intraitable sur ce point, était imbu d'idées qui rappellent celles de Rousseau dans l'*Emile*, et voici dans quel style il les exprime : « Quand ses facultés perceptives auront pris connaissance des opérations de la nature ; qu'elle sera accoutumée à remonter des effets aux causes ; alors sa vénération pourra s'adresser à Celui qui est tout-puissant, son respect à Celui qui est omniscient, son amour à Celui qui est toute bonté et tout amour ! Jusque-là, je crois qu'il n'est pas sage, par un effort prématuré, de courir le risque de lui donner de Dieu une idée indigne, fatale à la paix de son âme. Je craindrais qu'elle ne se le représentât comme les enfants qui le revêtent d'attributs indignes, parfois grotesques, que la raison adulte condamne plus tard, mais qu'elle essaye en vain de corriger. » (P. 52.)

Cependant, soit par suite d'indiscrétions ou de son contact avec les autres élèves, soit naturellement, Laura interroge sur ce point. On lit dans le *journal* à la date du 9 juin 1841 : Elle demande qui a fait l'eau. — Renvoyée au Dr Howe pour la réponse. — Ses questions deviennent de plus en plus pressantes. Le Dr Howe, alors sur le continent (en 1845), se décide à lui envoyer ce qu'on peut appeler sa *Profession de foi du Vicaire savoyard*, sur la forme d'une longue lettre, d'un caractère grave (p. 250). — A partir de ce moment, pour le reste de sa vie, lecture de la Bible, exercices religieux, vie d'une femme pieuse.

1. Introduction, p. XVII-XIX.

A son entrée dans l'asile, elle n'avait proprement aucune idée de la mort : « Elle décrivait avec des gestes frénétiques, nous dit l'auteur de l'introduction, l'horreur qu'elle ressentit lorsqu'à l'âge de sept ans elle toucha un cadavre. Toutefois cette horreur ne venait pas d'une idée exacte de ce qu'est un *cadavre;* mais de ces sensations nouvelles de froid et de rigidité inflexible. N'ayant pas pensé à la mort, elle ne pouvait avoir pensé à une existence après la mort. » (P. XIX.)

Elle manifeste la même terreur, après son entrée à l'asile, en apprenant la perte de quelques-unes de ses compagnes, et elle refusait naïvement d'admettre qu'elle dût subir la même loi. La mort d'un enfant qui lui était cher amena le Dr Howe à engager avec elle un curieux dialogue sur l'âme (p. 116) et à lui inculquer la croyance à son immortalité : ce fut pour elle une consolation; mais nos auteurs font remarquer qu'elle n'avait « aucune idée intuitive » à ce sujet.

Tels sont les principaux renseignements qui, dans cette monographie, peuvent intéresser le psychologue. Nous avons dû omettre beaucoup de détails épars. Mentionnons-en pourtant quelques-uns. Ses rêves sont la reproduction de son état de veille. Elle rêve qu'elle parle, mais avec les doigts ; qu'elle voit telle personne, c'est-à-dire qu'elle la rencontre (p. 88). — La finesse du tact atteint chez elle ce degré de divination qui pour nous est le propre des yeux. Nous trouvons un sens à la contenance, aux divers tons de la voix. « Laura, dit le Dr Howe, observe non-seulement les *divers tons du langage des doigts;* mais elle trouve un sens à chaque posture du corps, à chaque mouvement d'un membre. Dans le jeu divers des muscles, elle observe la pression légère de l'affection, la force convaincante de la persuasion, le mouvement ferme du commandement, la vive secousse de l'impatience, le spasme soudain de la colère et autres changements qu'elle interprète vite et exactement. »

La plus grande partie du livre est consacrée à retracer le plan suivi pour son instruction. Nous la voyons initiée successivement à la grammaire, à l'arithmétique et à l'algèbre, à l'histoire, à la géographie et, ce qui n'était pas moins difficile, aux différentes notions de la vie commune. Il est bien banal de faire remarquer combien une fille réduite au toucher seul, est limitée dans ses moyens de connaître; et cependant, pour le comprendre clairement, il faut la suivre dans tous les détails de sa vie. On comprend en même temps quelle somme énorme de connaissances l'enfant acquiert de lui-même, passivement, sans le vouloir, à l'aide de ses oreilles et de ses yeux. Telle est la réflexion qui revient à chaque instant en lisant ce livre.

Ce qui rend le cas de Laura Bridgman plus intéressant qu'aucun autre, c'est le remarquable degré d'intelligence dont elle est douée. Un bon naturel, une bonne humeur presque inaltérable, une curiosité toujours en éveil, une patience pour s'instruire égale à son ardeur : telles sont les qualités que tout le monde lui accorde. Elle est avide de lecture,

et Mrs. Lamson nous donne à ce sujet les détails qui suivent : « On se demandera peut-être : Comment lisez-vous des livres à Laura ? — Je suis assise à sa gauche, tenant le livre avec ma main gauche et épelant avec ma main droite. C'est tout ce que j'ai à faire : le reste la regarde. A l'aide de sa main droite qu'elle remue légèrement sur mes doigts, jamais assez fort pour empêcher leurs mouvements, elle épelle ou plutôt lit les mots. Elle ne paraît pas avoir conscience de chaque lettre, pas plus que nous quand nous lisons avec nos yeux. Si rapidement qu'on parle avec les doigts, on ne le fait jamais trop vite pour qu'elle comprenne, et je lui parle avec une rapidité plus grande probablement que l'œil ne peut lire les mots. Pendant un an, ayant parlé plus avec mes doigts qu'avec ma langue, j'avais acquis une telle habitude que j'ai pu faire l'expérience suivante. Lorsqu'une personne assise près de moi lit haut, je ne puis l'interpréter aussi rapidement qu'elle lit ; mais, si elle lit devant un grand auditoire, je peux la suivre et répéter à Laura chaque mot à l'aide de mes doigts. Dans ce cas d'ailleurs, épeler n'est pas plus un acte de conscience pour nous que quand nous lisons avec nos yeux. » (P. 199-200.)

Le reste de la biographie de Laura Bridgman tient en peu de mots. En 1852, elle retourne à la maison paternelle pour y rester ; mais elle fut prise d'une sorte de nostalgie qui la ramena à l'asile. C'est là qu'elle vit depuis, se livrant à divers travaux manuels : elle vend aux visiteurs, avec un autographe, les petits objets qu'elle a fabriqués, c'est tout son revenu.

Dans une très-courte notice qui a été traduite ici (1876, tome I, p. 401), le Dr Howe nous donnait quelques détails sur son élève. Il s'était toujours promis d'en faire une monographie complète. Il est mort en 1876, laissant ce soin à Mrs. Lamson, qui s'excuse de son insuffisance et ne promet au public que de l'exactitude. Sans elle, beaucoup de documents de cette curieuse histoire eussent été perdus pour la psychologie.

TH. RIBOT.

H. Taine : DE L'INTELLIGENCE. 3e édition. 2 vol. in-18. — Paris, Hachette et Cie, 1878.

M. Taine vient de publier une édition corrigée et augmentée de son livre sur l'*Intelligence*. La *Revue philosophique* a consacré déjà à cet ouvrage une étude critique assez longue (juillet 1877, tome IV, p. 17) ; aussi nous bornerons-nous à signaler à nos lecteurs les changements propres à cette nouvelle édition.

Lorsque ce livre fut publié pour la première fois (il y a juste neuf ans), les études psychologiques étaient bien faibles en France. Par lui et grâce aux travaux étrangers empreints du même esprit, la situation a changé. Ce n'est pas, à vrai dire, que chez nous le nombre de ceux qui ravaillent aux progrès de la psychologie comme science de faits soit

bien grand; mais ceux qui en acceptent les résultats, en totalité ou pour la plus grande partie, sont nombreux. Les nouvelles doctrines ont pénétré chez les savants, dans le public et, ce qui est plus étrange, dans l'enseignement. Les opposants eux-mêmes se croient obligés de les discuter et de les réfuter : ce qui est une autre manière de les répandre. Il était donc naturel que dans sa nouvelle préface, M. Taine indiquât comme il l'avait fait (p. 7 et suivantes) les théories qu'il a empruntées à d'autres auteurs et celles qu'il juge lui appartenir en propre et qui constituent son apport dans le mouvement psychologique contemporain.

Il insiste en même temps sur l'importance des monographies et il signale aux travailleurs plusieurs sujets qui sont de nature à les tenter. « Comme toutes les autres sciences expérimentales, la psychologie ne peut avancer que par des monographies détaillées et précises. » Il faudrait noter chez les enfants et avec les plus menues circonstances la formation du langage; publier de nouveaux recueils de rêves et d'hallucinations hypnagogiques; des lettres et des autobiographies écrites par des fous; sténographier leurs conversations, comme l'a fait Leuret; explorer les mystères du somnambulisme et de l'hypnotisme; — enfin, « tout peintre, poète, romancier d'une lucidité exceptionnelle devrait être questionné et observé à fond par un ami psychologue. » On apprendrait de lui sa manière de voir mentalement les objets imaginaires.

M. Taine nous donne dans cette nouvelle édition quelques monographies de ce genre. Deux sont connues de nos lecteurs, puisqu'elles ont paru ici même [1] : la première *sur l'acquisition du langage chez les enfants et dans l'espèce humaine*, qui a obtenu un si vif succès et qui a provoqué les remarquables publications de Darwin, Pollock, B. Pérez, etc.; la seconde, *sur les éléments et la formation de l'idée du moi.* — Deux autres monographies (inédites) sont consacrées à l'*hallucination progressive avec intégrité de la raison* et à l'*accélération du jeu des cellules corticales*. Ces diverses monographies ont été ajoutées sous forme de notes.

Dans le corps même de l'ouvrage, les principaux changements concernent le système nerveux et les travaux dont il a été l'objet dans ces derniers temps. Le paragraphe consacré à la géographie et à la mécanique des centres nerveux (livre IV, ch. I, § 8) donne une excellente vue d'ensemble de la hiérarchie de ces centres, de leur solidarité, du rôle du courant nerveux, enfin du jeu intime de la cellule, c'est-à-dire du mouvement de ses molécules, que l'auteur compare à une figure de danse et qui est, « autant qu'on peut le conjecturer, l'acte physiologique dont la sensation est le correspondant mental. »

Nous noterons dans l'un des paragraphes précédents (tome I, p. 278 et suiv.) une addition qui nous paraît très-importante sur les rapports

1. *Revue philosophique*, tome I, p. 5 et p. 289.

entre l'acte mental et le mouvement. Bain dit quelque part que la pensée est une parole ou un acte contenu. Ce mot pourrait servir d'épigraphe au passage dont nous parlons. La psychologie ontologique et abstraite, qui a si longtemps régné chez nous, semblait admettre comme une chose toute naturelle que, si « l'âme » est liée à des conditions organiques en ce qui concerne les sensations et la motilité, il y a entre ces deux périodes, l'une d'entrée, l'autre de sortie, une région mystérieuse, où règne l'esprit, dégagé de tout ce qui est sensible, ramené à sa « véritable essence », à l'état de pensée pure. C'est là une thèse chimérique, comme les faits le montrent, et dès qu'elle est renversée, les questions prennent un tout autre aspect, parce que l'évènement mental apparaît comme lié partout et toujours à l'événement physique. L'entité âme disparaît et avec elle la conscience érigée en faculté, considérée comme un « œil intérieur », selon l'expression favorite de la vieille école. « Une image dominante, en plein éclat, autour de laquelle s'étend une constellation d'images pâlissantes, » tel est, dit M. Taine, notre état constant. Et il ne peut en être autrement. Pour s'en convaincre, voyons ce qui se passe, dès qu'une image reste quelques instants en pleine lumière. « En ce cas, un évènement singulier se produit : tout de suite, elle se transforme en impulsion, en action, en expression, par suite en contraction musculaire. » Par exemple, lorsqu'une pensée arrive au premier plan, nous sommes tentés de l'énoncer tout haut. « Plus on imagine nettement et fortement une action, plus on est sur le point de la faire. Dans les naturels imaginatifs, l'idée d'un geste entraîne ce geste, » En un mot, on peut dire que, « quand l'image devient très-lumineuse, elle se change en impulsion motrice. » — On peut donc supposer que, s'il y a dans l'écorce cérébrale des points où l'image devient particulièrement claire, ces points se rencontrent là où les extrémités terminales de l'appareil intellectuel s'abouchent avec les extrémités initiales de l'appareil moteur. Pour plusieurs endroits, l'anatomie pathologique a montré cet abouchement. L'auteur rappelle les recherches de Broca sur l'aphasie, de Fritsch, de Hitzig, de Ferrier sur les centres psychomoteurs et il conclut en ces termes : « D'innombrables courants intellectuels cheminent ainsi dans notre intelligence et dans notre cerveau, sans que nous en ayons conscience, et ordinairement ils n'apparaissent à la conscience qu'au moment où, devenant moteurs, ils entrent dans un autre lit. » (Tome I, p. 482.)

Ce paragraphe, ajouté à la nouvelle édition, et dont nous n'indiquons ici que l'idée générale, nous paraît propre à jeter un grand jour sur le mécanisme de la conscience, c'est-à-dire sur la succession de nos états internes, car la conscience en elle-même est un fait ultime qui se dérobe à nos explications et sur lequel les métaphysiciens seuls peuvent disserter.

Signalons enfin la conclusion ajoutée par l'auteur aux dernières pages de son livre qui résume à grands traits sa doctrine sur la structure de l'intelligence. Il la compare à une cathédrale « dont les derniers élé-

ments sont des grains de sable ou de silex agglutinés en pierres de diverses formes : attachées deux à deux ou plusieurs à plusieurs, ces pierres font des masses dont les poussées s'équilibrent, et toutes ces associations, toutes ces pressions s'ordonnent en une vaste harmonie. »

TH. R.

A. Penjon. — GEORGES BERKELEY, *évêque de Cloyne, sa vie et ses œuvres.* Paris, Germer Baillière et Cie, 1879.

Ce livre est l'étude la plus complète et la plus approfondie que nous ayons sur Berkeley. Quant aux idées personnelles de M. Penjon, si elles n'ont pas reçu dans ce premier ouvrage tout le développement qu'elles comportent, nous espérons bien qu'elles ne tarderont pas à se produire sous une forme plus arrêtée, dans un ordre plus méthodique, et qu'il nous sera possible alors de les discuter avec quelque fruit.

M. Penjon n'a pas cru devoir séparer en Berkeley l'homme du penseur; la biographie se mêle intimement dans son livre à l'exposition du système. Nous sommes loin de lui en faire un reproche. Cette méthode, appliquée avec bonheur par M. Lewes dans son *Histoire de la philosophie*, nous paraît à la fois la plus intéressante et la plus exacte. Les philosophes, fussent-ils Descartes ou Spinoza, ne sont pas de purs esprits ; et l'on risque de ne pas toujours les bien comprendre si l'on ne tient compte des évènements au milieu desquels ils ont vécu, des influences diverses qui ont pu déterminer l'évolution de leurs idées. Il nous a toujours paru qu'on devait attacher une grande importance, dans l'étude d'une doctrine, à l'ordre chronologique des différents écrits d'un philosophe ; le négliger, n'est-ce pas renoncer à reproduire la genèse vivante du système, le mutiler bien souvent, et lui imposer une sorte de rigidité abstraite que, dans la pensée de son auteur, il n'avait pas ? Qui ne sait de quel secours serait la connaissance d'un tel ordre pour l'intelligence entière de Platon ? Pour Berkeley, non-seulement l'ordre nous est connu, mais lui-même exprime le désir que, dans la lecture de ses ouvrages, on ne s'en écarte pas. M. Penjon ne pouvait qu'obéir à cette recommandation.

Nous ne le suivrons pas dans le récit qu'il nous fait, avec beaucoup de charme, des premières années de Berkeley, de ses voyages, de son épiscopat à Cloyne, en Irlande, de sa retraite à Oxford, de sa vieillesse, et de sa mort, si pleine de sérénité. Certes, si le penseur fut remarquable, l'homme était excellent. Son amour pour l'humanité fut sincère et actif, sa vie privée irréprochable, son caractère séduisant au point qu'on ne lui connut pas d'ennemis. C'est la charité qui le rendit philosophe. Il s'épouvanta des maux dont il crut la société menacée par le scepticisme et l'athéisme ; il lui sembla que la cause en était dans la fausse opinion d'une matière existant par soi : de là sa doctrine.

Cette doctrine, qu'il a lui-même appelée l'*immatérialisme*, consiste essentiellement à résoudre les objets extérieurs en *idées*. Nous ne connaissons et ne pouvons connaître des corps que les qualités sensibles; or ces qualités n'existent que par la représentation que l'esprit s'en fait. Ces représentations, ce sont pour Berkeley des idées; les agrégats de qualités forment des agrégats d'idées, qui sont toute la réalité des choses. Supposer au delà des impressions tactiles, visuelles, etc., un je ne sais quoi qui ne serait ni senti ni perçu et qu'on décorerait du nom de substance, est une hypothèse à la fois inutile et contradictoire. Inutile, car notre connaissance des objets n'en est rendue ni plus étendue ni plus certaine; contradictoire, car cette prétendue substance, pour être conçue, doit être représentée, c'est-à-dire devenir elle-même une idée, un mode de l'esprit. — De là cette formule : *Esse est aut percipere aut percipi.*

Diverses idées peuvent s'associer et devenir réciproquement signes l'une de l'autre. « Si nous prenons pour exemple une orange, nous devons admettre qu'il y a autant d'oranges que de qualités perçues; l'orange visible n'est pas la même que l'orange tangible; le goût, l'odorat et l'ouïe nous donneront encore d'autres oranges. En d'autres termes, ce n'est pas la même orange que nous font connaître la vue, le toucher, le goût, l'odorat et l'ouïe. Comment se fait-il donc que nous nous servions d'un même nom pour désigner ces objets différents?... Nous avons appris dès l'origine à associer telle couleur, telle forme, telle saveur, telle odeur et tel son de manière que l'une de ces qualités nous rappelle les autres, nous avertisse que nous les connaîtrons si nous sommes placés dans telle ou telle condition. Nos sensations sont pour nous les signes les unes des autres; nous savons dès notre enfance, après l'avoir appris toutefois de ce maître admirable que l'on nomme la nature, les interpréter, les comprendre, et, au lieu de les percevoir simplement, nous les complétons, en quelque manière à notre insu, aujourd'hui, les unes par les autres. Nous faisons ainsi un objet unique de ces objets divers; nous les désignons par le même nom, mais ce sont en réalité, si l'on va au fond des choses, des objets tout à fait différents en eux-mêmes, avant cet acte de l'esprit qui les assemble en un tout. » Cette liaison des perceptions particulières est tout à la fois, pour Berkeley, constante et arbitraire, comme celle qui existe entre les mots d'une langue et le sens de ces mots.

Ces idées, ces groupes d'idées, existent dans l'esprit et ne répondent à rien d'extérieur. Mais ces *idées-choses* sont purement passives; l'âme ne les produit pas, et elles s'associent en elle sans qu'elle le veuille ni même qu'elle en ait conscience. On est donc conduit à admettre l'existence d'un agent immatériel qui enchaîne, meut et dispose toutes choses selon les règles et pour les fins qu'il juge à propos. « Les choses sensibles n'ont aucune activité propre; elles ne sont que des signes les unes des autres, et, par leur liaison, forment une sorte de discours raisonné qui est nécessairement l'effet d'une cause intelligente. » Voilà

comment, dans la *Siris*, Berkeley, sortant de son idéalisme subjectif, prétend aboutir à la démonstration de l'existence de Dieu. Un simple raisonnement par analogie donnera également l'existence des autres hommes. Mais Dieu et les esprits épuisent toute la réalité; les animaux, considérés par Berkeley comme de pures machines, les objets inanimés, ne sont que des représentations.

M. Penjon estime, avec raison selon nous, que cette doctrine n'est pas très-consistante. On ne voit pas, en effet, comment Berkeley, enfermé dans son moi, pourra légitimement en sortir. « De quel droit, demande M. Penjon, distinguer une cause étrangère et supérieure de la cause que nous sommes nous-mêmes ? Pourquoi ne pas admettre que la pensée se donne à elle-même pour objet tout ce monde d'idées sensibles sous certaines lois qui lui sont propres, comme elle ordonne ces idées et les combine et en raisonne conformément à des lois qui ne varient pas, il est vrai, au gré de ses caprices, mais qui constituent elles-mêmes sa nature ? Le principe de causalité nous oblige-t-il à sortir ici de nous-même, à admettre une autre réalité dernière que la nôtre, à chercher, pour ce monde de représentations régulières, et objectives en ce sens seulement, un autre support que l'acte de penser individuel ?.... L'idéalisme objectif se ramène, au fond, à un idéalisme subjectif; la pensée ne peut jamais sortir d'elle-même, et s'il n'y a d'autre manière d'exister que de connaître ou d'être connu, peut-être aussi n'y a-t-il pas d'autre solution philosophique du problème dont il s'agit que l'affirmation de la pensée individuelle exclusivement et de ses objets. Toute autre solution, toute affirmation d'une existence semblable à la nôtre, mais différente, serait alors du domaine de la croyance, de la religion. » Cette solution monistique, qu'il impose, au nom de la logique, à Berkeley, M. Penjon ne semble pas, pour sa part, très-éloigné de l'accepter. Nous ne saurions le suivre jusque-là, et nous estimons qu'en dehors de la foi il y a encore de bonnes raisons d'admettre l'existence de choses et d'êtres réellement extérieurs à notre esprit.

Et d'abord, ne fait-on pas en tout ceci trop bon marché des conditions physiologiques de la pensée ? Je trouve bon qu'on soit spiritualiste ; mais encore faut-il tenir compte des faits. Or les faits établissent que nous ne saurions penser sans cerveau. — On me répondra que ce cerveau n'est lui-même qu'une représentation de l'esprit. Mais si je réplique que cette représentation même c'est le cerveau qui la rend possible ? Et ce n'est pas à moi à faire la preuve, c'est à vous à me réfuter, puisque vous prétendez établir votre thèse. Vous soutenez que l'esprit existe seul; je soutiens, moi, que, sans un cerveau préalable, votre esprit ne serait capable ni d'affirmer son existence, ni de nier la réalité extérieure et antérieure de son organe. Il est clair que vous n'aurez rien fait, tant que vous ne m'aurez pas démontré que je me trompe.

Le monisme subjectif implique évidemment que l'espace n'est rien

de réel et que la notion même d'extériorité résulte d'une sorte de projection de l'esprit. Mais cette projection même suppose un dehors réel, c'est-à-dire un espace. Si l'esprit n'est pas étendu, et s'il existe seul, d'où aurait-il pris l'idée de l'étendue ? On a fait grand bruit de l'expérience de Cheselden pour prouver que la distance ne nous est connue qu'à la suite des expériences répétées du toucher. Mais, à notre avis, nous pouvons acquérir la notion de distance indépendamment de tout exercice du tact. Je pense dans ma tête et je respire par ma poitrine ; j'ai parfaitement conscience que ces deux organes n'occupent pas le même lieu et ne sont pas, quand je suis debout, sur le même plan. Un homme pourrait être aveugle et paralysé de tous ses membres ; pourvu qu'il pensât et qu'il respirât, c'est-à-dire qu'il fût un homme vivant, il possèderait la notion de la distance, par suite, de l'extériorité.

M. Abbott, un adversaire de Berkeley, pour établir que nous avons par la vue la perception primitive de la distance, invoque certains exemples empruntés aux animaux. Il rappelle que le poussin, par exemple, à peine au sortir de l'œuf, se dirige avec une sûreté admirable et se précipite sans hésiter vers un grain de blé. M. Penjon voit là un phénomène d'hérédité. La notion de distance n'en aurait pas moins été acquise, sinon par les individus actuels de l'espèce, au moins par leurs ancêtres. — Je serais tenté de croire qu'il en est de même pour l'enfant, et qu'il apporte, lui aussi, en venant au monde, certaines dispositions héréditaires qui lui permettent de s'orienter rapidement dans le monde extérieur. Mais, en remontant par induction à l'origine (et pourquoi n'en aurions-nous pas le droit ?), il me paraît peu vraisemblable que l'homme primitif ait été condamné à faire de ses sens et de l'extériorité apparente le long et difficile apprentissage que suppose la doctrine de Berkeley. J'imagine qu'il eût été bien des fois détruit avant d'avoir pu mettre à profit son expérience.

Enfin nous avons cherché vainement dans le livre de M. Penjon une réfutation de la théorie de Maine de Biran qui trouve dans la sensation de l'effort musculaire la preuve qu'il existe réellement hors de nous un non-moi résistant. Il ne suffit pas de dire que ses arguments ne l'emportent pas sur ceux de Berkeley ; il faudrait le montrer. Or, à nos yeux, la théorie de Maine de Biran a le très-grand avantage d'expliquer pourquoi nous croyons à l'existence de choses extérieures. L'activité du moi prend conscience d'elle-même dans son conflit avec d'autres forces ; je comprends ainsi non-seulement le non-moi, qui se révèle par le signe caractéristique de l'être, la résistance, mais le *moi*, qui, en tant qu'activité, ne peut se replier sur soi-même et se connaître que si son expansion est, pour ainsi dire, circonscrite par l'opposition d'objets réels, et ne se disperse pas dans un vide indéfini. En un mot, le *moi*, selon nous, n'est possible que par le non-moi. Les deux termes sont rigoureusement corrélatifs et s'impliquent par une nécessité à la fois logique et métaphysique.

Je sais que Berkeley prétend distinguer les idées-choses ou non-moi

des simples idées imaginaires. Les premières se succèdent dans un ordre constant, indépendant de notre volonté ; tandis que, dans l'imagination ou le rêve, la liaison disparaît et fait place à une incohérence plus ou moins confuse. Mais ce critérium ne me paraît pas suffire. L'incohérence du rêve n'existe que pour nous, et parce que certains termes intermédiaires de la série des images sont oubliés au réveil ; mais l'enchaînement, nous pouvons l'affirmer, ne se fait pas au hasard. Il n'y aurait donc, selon la théorie de Berkeley, entre l'imagination et la perception, qu'une différence, parfois assez faible, de degré. Or la différence est en réalité beaucoup plus profonde. Je conçois très-bien un rêve où tout serait parfaitement lié et dont pourtant je ne serais nullement embarrassé pour reconnaître après coup l'illusion. Et ce n'est pas une simple hypothèse ; on pourrait invoquer là-dessus le témoignage de l'expérience. Quel est donc le fondement solide sur lequel repose la certitude de la perception extérieure ? C'est qu'elle implique essentiellement un conflit entre deux activités, celle du moi et celle de l'objet. Platon admettait que la vision résulte de la rencontre dans l'œil de deux courants, l'un venant du dedans, l'autre du dehors. C'est là un symbole, selon nous très-exact, de ce qui se passe. La science moderne substitue au courant externe les vibrations de l'éther ; la psychologie n'aurait pas de peine à prouver que la sensation ne va pas sans un certain degré d'attention, c'est-à-dire sans une activité tendue qui maintient l'organe en état de recevoir l'impression. Sans les deux termes, également réels, l'activité du moi, celle du non-moi, l'acte de percevoir ne me paraît plus possible. Supprimez le non-moi objectif : le moi ne saurait ni penser ni sentir. Ses virtualités subsistent ; mais, rien ne les faisant passer à l'acte, elles restent ensevelies dans une inconscience et une inertie éternelles.

Berkeley l'a si bien compris, que, se rapprochant de Malebranche, il a fini par mettre en Dieu, sinon la réalité, au moins la cause de ces idées-objets qui viennent graduellement tirer l'âme de sa torpeur initiale. Il a vu que, sans un objectif absolu, le subjectif ne s'expliquait pas. Mais, au nom de la logique, M. Penjon a dû lui interdire de faire un pas hors de son *moi*. Il n'a donc d'autre refuge, s'il veut rester conséquent, que son monisme subjectif, position intenable, je crois l'avoir montré, même à ne tenir compte que du problème de la réalité corporelle.

Elle l'est bien plus encore si l'on considère la réalité des esprits. Pour chacun de nous, son *moi* existe seul, ce qui revient à dire que mon moi n'existe pas pour celui de mon voisin, ni celui de mon voisin pour le mien. En sorte que l'affirmation que chacun fait de son moi détruit légitimement celle que font de leur moi les autres hommes : on aboutit au nihilisme absolu. M. Penjon a quelque scrupule d'aller jusque-là ; il ne répugnerait pas trop à admettre l'existence de ses lecteurs, de ses contradicteurs mêmes. Concession dangereuse ! car si les animaux ne sont pas de pures machines, s'ils sont capables, eux aussi, d'avoir des représentations, les voilà se détachant de chaque *moi* humain qui

jusque-là les représentait comme *idées*, et s'élevant à la dignité d'êtres distincts. Cela nous conduit de proche en proche jusqu'aux confins du règne animal : comment en effet tracer la limite exacte où finit la conscience ? Dira-t-on que végétaux et minéraux, n'étant que matière, n'existent, à ce titre, que comme représentés ? Soit ; mais que fait-on des périodes géologiques où nulle conscience, si humble qu'elle fût, n'existait encore sur la planète ? Comme les évènements et les êtres d'alors n'étaient représentés par aucun esprit (je ne parle pas de l'esprit divin; dont logiquement le monisme subjectif n'a pas le droit de poser la réalité), ces évènements et ces êtres n'étaient pas, ils n'ont été que du jour où une pensée les a construits et projetés dans les abîmes des âges disparus. Mais cette pensée, nous venons de le voir, a pu être celle de l'animal ; et comme l'animal n'est, à son tour, pour nous du moins, qu'une représentation, il s'ensuit que le monde matériel a commencé d'exister, d'abord dans la conscience des animaux antérieurs à l'homme, puis, avec l'animalité, dans la conscience humaine. Quelle logomachie ! Joint à cela que la matière inorganique paraît bien être la condition de la vie, et la vie, celle de la pensée ; en sorte que, d'après le système, les conditions n'existent réellement pas, ou n'existent qu'après coup, dans la pensée qui, sans elles, ne se serait pas produite.

En vérité, nous avons quelque honte de pousser à de telles conséquences le monisme subjectif. M. Penjon ne peut avoir sérieusement accepté l'entière responsabilité de cette doctrine [1]. Peut-être a-t-il voulu montrer simplement, par l'exemple de Berkeley, que, pour être un profond métaphysicien, il faut avoir à l'occasion le courage de heurter le sens commun. Sans doute le sens commun n'est pas la science, et celle-ci serait inutile si elle ne devait dépasser celui-là. Mais un système, fût-il parfaitement lié, n'est pas nécessairement toute la science, et même un philosophe n'est pas à la rigueur tenu d'avoir un système. Des analyses et des observations exactes, des inductions prudentes, peuvent remplir honorablement une vie de penseur et servir plus utilement la science, j'entends la science définitive, que ces brillantes et fragiles constructions qui prétendent embrasser la totalité des choses et n'attestent que les rares qualités de l'esprit ingénieux ou puissant qui les éleva.

Nous ne terminerons pas cet article sans rendre témoignage aux sérieux mérites du travail qui en fait l'objet. Nous louerons bien haut l'élégante clarté de l'exposition, les ressources variées d'une dialectique à la fois aisée et pénétrante, une érudition très-sûre et suffisamment étendue, un ton général d'urbanité qui rend le livre et l'écri-

1. M. Penjon termine en effet son ouvrage par ces mots : « De l'impossibilité de rien savoir de ce qui n'est pas nous ou nos modifications personnelles, nous concluons à la nécessité *de croire*, mais pour des raisons purement morales, à l'existence d'autres esprits seulement, Dieu et nos semblables. » Mais c'est l'impossibilité de ne rien *savoir* qui ne nous paraît pas absolument démontrée.

vain singulièrement aimables. Dans un commerce assidu de plusieurs années, M. Penjon ne s'est pas seulement imprégné des idées de Berkeley ; il a subi l'heureuse contagion de son caractère et de son esprit.

L. CARRAU.

Lessewitch. PISMA O NAUTCHNOI FILOSOFII (*Lettres sur la philosophie scientifique*). Saint-Pétersbourg, 1878, in-8°, 208 p., chez Stassulewitch.

L'auteur de ce livre n'est pas un étranger pour les lecteurs de la *Revue*. Nous trouvons, dans le n° de juillet de 1877, un compte-rendu détaillé du premier de ses ouvrages qui, sous le titre d'*Essai d'une analyse critique des principes fondamentaux de la philosophie positive*, donne un exposé consciencieux et original du positivisme d'Auguste Comte et de son école. L'ouvrage que nous avons sous les yeux en est pour ainsi dire le complément. Dans son travail précédent, M. Lessewitch avait montré les côtés faibles de la philosophie positive et avait essayé d'en ébranler à peu près tous les principes fondamentaux. Ici, il ne détruit plus : il trace les traits généraux de son système philosophique, qu'il oppose au positivisme, en définissant le sien comme véritablement « scientifique ». — Il avait déjà indiqué dans son premier ouvrage le *Réalisme critique allemand*, comme la direction philosophique qui lui convenait le mieux; mais toutes les indications positives qui s'y trouvent y ont encore un caractère de circonstance, l'auteur ayant eu principalement pour but la critique de la philosophie de Comte. Dans son nouveau livre, il y revient encore à plusieurs reprises, mais ce n'est que pour donner plus de poids à son attitude « scientifique ». Le livre entier est rédigé dans un style grave, quelquefois obscur, témoignant par sa forme même de l'influence exercée sur l'auteur par la philosophie allemande. Nous ne dirons pas que cette influence lui ait donné du charme. Les langues slaves, en général flexibles, se prêtent difficilement aux longues périodes construites à la manière allemande. Mais ce qui blesse surtout une oreille peu faite à des expressions rudes et énergiques, c'est le ton de sa polémique avec différents écrivains et spécialement avec les critiques russes de son premier ouvrage. Nous savons bien que la langue russe abonde tellement en épithètes de ce genre violent, qu'il est difficile à un écrivain de cette nationalité de s'en défendre; il aurait mieux fait cependant de les éviter dans un travail aussi sérieux. Il se peut bien toutefois que nous ayons tort et que cette tactique soit inévitable à l'égard des adversaires de l'auteur; un autre genre de polémique ne produirait probablement aucun effet.

L'ouvrage entier est écrit sous la forme de lettres adressées à un jeune ami, auquel l'auteur désire donner un appui solide, au milieu du mouvement philosophique de nos jours. Il ne se donne que pour l'interprète de la direction récente, qui, fondée sur les résultats de la

science, conserve une indépendance complète de jugement et pose les assises d'une philosophie nouvelle. L'auteur est trop modeste : son livre est plus qu'une interprétation ou qu'un compte rendu ; il est bien une esquisse d'un système, une esquisse qui a même été tracée avec quelque originalité de méthode et d'opinions. Il se compose en tout d'une introduction et de treize épîtres.

Dans son introduction, M. Lessewitch nous fait remarquer qu'on a eu tort de considérer la métaphysique comme le trait exclusif de la philosophie allemande. Il y a eu toujours dans ce pays, dit-il, même à l'époque de l'épanouissement suprême de la métaphysique, des tendances opposées et des directions d'un esprit complètement différent. Que dire, à plus forte raison, du moment actuel qui ne voit plus que les débris de systèmes métaphysiques et possède une philosophie véritablement scientifique ?

Un des traits caractéristiques de cette dernière, c'est son retour vers Kant. La nécessité de ce retour, dit-il, a été proclamée pour la première fois en 1865. Nous rappellerons que cet honneur revient à Otto Liebmann, dans sa dissertation : *Kant und die Epigonen*. L'expression véritable de cette tendance, c'est l'*Histoire du matérialisme* d'Albert Lange. M. Lessewitch fait observer toutefois que ce retour vers Kant n'est nullement un retour vers son système. Il passe en revue les principaux représentants de la direction dite néo-kantienne, tels que Lange, Riehl, Avenarius, Göring et démontre que cette école s'éloigne de Kant, comme de sa base primitive, à mesure qu'elle se développe. Entre elle et le maître il n'y a de commun que leur attitude critique vis-à-vis de la spéculation et de la métaphysique. Elle rejette tout ce qu'il y a de transcendant dans son système et n'en conserve que la méthode critique. L'esprit qui les pénètre, la tendance qui leur est propre, ne ressemblent plus en rien à celle du maître. C'est pourquoi M. Lessewitch n'appelle pas cette philosophie « critique », mais la désigne sous le nom de « philosophie scientifique, » (nom qu'elle se donne elle-même dans sa revue : *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*), tous ses efforts ayant pour but l'union étroite de la philosophie avec les sciences. M. Lessewitch se donne comme l'adepte sincère de cette école. Adversaire du positivisme, il en a démontré les erreurs dans son premier ouvrage. Caractériser les principes fondamentaux de cette philosophie nouvelle et de sa théorie de l'entendement, telle est la tâche qu'il s'impose dans le second.

Afin de motiver l'attitude de la philosophie « scientifique », l'auteur commence par nous expliquer la différence qu'il y a entre une attitude scientifique en général et celle des gens sans instruction véritable, ou pour mieux dire la différence qu'il y a entre la *réflexion scientifique* et la *réflexion vulgaire*. Il nous dépeint avec l'énergie qui lui est propre cette réflexion vulgaire, cette raison des sots qui consiste en expériences fortuites et purement individuelles. Ce qui perce dans cette caractéristique empreinte d'une ironie amère, c'est

un sentiment de supériorité et de malaise profond, au milieu de l'atmosphère de sottise et de misère intellectuelle qu'il est forcé de respirer. Il ajoute cependant qu'on ne peut se borner à la simple négation de cette raison « vulgaire », mais qu'il faut construire absolument quelque chose de positif, et il oppose à la réflexion « vulgaire » la réflexion scientifique.

Dans la seconde lettre, l'auteur étudie le principe même, la nature de cette différence entre l'une et l'autre. Il rappelle la loi des trois états de développement intellectuel posée par Comte, et s'efforce de prouver que les deux premiers états conduisent l'esprit humain à la *conception (poniman'ie)*, mais que le troisième le mène au *savoir (znanie)*. Il consacre à cette différence, ainsi qu'à la caractéristique des phases successives de la conception jusqu'à sa transformation décisive en un savoir véritable, les lettres 2, 3, 4 et 5. Quant à la nature de cette différence, il faut la chercher, dit-il, dans l'attitude diverse des esprits à l'égard de la *causalité*. Toute réflexion, soit vulgaire, soit scientifique, rapporte les phénomènes à des causes. Concevoir un phénomène ou un fait, dit l'auteur, c'est le rendre *clair*, c'est-à-dire dans le langage scientifique opérer la *réduction du phénomène à sa cause*. Cela accompli, le phénomène devient intelligible, que la cause à laquelle on l'attribue soit le produit de notre imagination ou un fait réel.

Si nous avons bien saisi la pensée de l'auteur, cette différence quant à la manière de considérer le rapport de causalité, dans les phases successives de la conception et du savoir, consisterait dans les quelques points suivants :

1° Dans la phase de conception, l'esprit cherche avant tout l'éclaircissement des phénomènes nouveaux et singuliers ; ce qui est ordinaire, ce qui se répète tous les jours ne l'étonne pas et n'éveille par conséquent en lui ni intérêt ni curiosité. Il le considère comme parfaitement naturel et absolu. — La philosophie scientifique, au contraire, ayant pour but le savoir même, envisage précisément les phénomènes ordinaires comme les plus intéressants et les plus curieux.

2° Dans la phase de « conception », l'esprit se figure la causalité comme force et le rapport entre la cause et l'effet de la même manière qu'il se représente le rapport entre la volonté et les actions humaines. Ces dernières ayant pour cause la volonté humaine, qui en détermine le but, la cause du phénomène extérieur est conçue de même comme une force produisant ce phénomène pour un but certain et déterminé d'avance. L'auteur fait la remarque que l'idée du rapport de causalité entre les phénomènes n'a pas son origine dans l'observation de la mutabilité continuelle de tout ce qui nous environne, mais dans la conscience intime de notre propre capacité à produire des changements conformes aux fins que nous nous proposons nous-mêmes.

3° Ce qui a lieu le plus souvent dans la phase de *conception*, c'est la réduction d'un phénomène extraordinaire et inconnu à un autre phénomène connu seulement en apparence. Une réduction sem-

blable, ajoute M. Lessewitch, conduit souvent dans un sens opposé à la vérité; elle dépend presque toujours de la disposition individuelle de l'esprit et laisse le champ libre à l'imagination. — Le savoir véritable au contraire mène à une définition de la causalité, telle que l'a développée Stuart Mill dans son *Système de logique*. Ici il n'est plus question d'une seule cause, mais de plusieurs causes. Ces dernières, par rapport aux phénomènes, sont considérées de la même manière que les facteurs par rapport à leur produit, ou comme le tout par rapport aux éléments. La définition de la cause d'un fait donné est donc analogue à la réduction d'un produit arithmétique en ses facteurs. La science, ayant constaté un rapport stable dans la suite des phénomènes, a défini leur relation réciproque comme rapport de causes aux effets et a rejeté une fois pour toutes la causalité au sens d'une force cachée dans les phénomènes.

L'auteur nous explique encore en d'autres termes la différence entre la conception et le savoir relativement au principe de causalité. — La causalité, dit-il, comprend deux moments distincts : la cause et l'action. Le second de ces facteurs, nous le connaissons, nous en avons une représentation nette et immédiate. Le premier nous étant inconnu, nous avons recours pour nous le figurer à une *hypothèse* au moyen de laquelle nous parvenons à l'*idée* du phénomène qui a été l'objet de notre conception. Si cette idée se laisse réduire ensuite à des représentations dont les objets peuvent être *indiqués*, et si leur rapport avec le phénomène qui a besoin d'être éclairci peut être constaté *a posteriori*, alors notre conception acquiert un caractère scientifique et devient *savoir*. Si l'hypothèse ne peut être au contraire vérifiée *a posteriori*, elle est alors une hypothèse *métaphysique*, et la conception dont elle a déterminé le caractère est une conception de la raison « vulgaire », c'est-à-dire la réduction du *connu à l'inconnu*.

L'auteur continue dans ce sens à nous marquer la différence entre la conception et le savoir : l'une construisant les idées au moyen du raisonnement *a priori*, la seconde à l'aide d'un entendement *a posteriori*. Il reconnaît cependant qu'il existe un savoir a *priori*, ou plutôt un savoir anticipant sur les faits (savoir pour prévoir d'Auguste Comte), mais il le considère comme purement théorique et douteux, tant qu'il n'a été vérifié par une expérience immédiate. Ainsi la différence est fondamentale, même entre le savoir à son état d'hypothèse et la connaissance d'un fait acquise au moyen de la réflexion « vulgaire ». L'hypothèse scientifique peut être constatée *a posteriori ;* elle ne dépasse jamais la limite de l'*expérience possible* et ne transporte pas le fait hypothétique dans une sphère transcendante. — Il en est bien autrement, observe-t-il, des conjectures *vulgaires*. Sa pensée se laisse résumer à peu près de la manière suivante : scientifique et véritable est le savoir qui nous explique les faits réels par des causes accessibles à une expérience immédiate des sens et pouvant être vérifiées toujours *a posteriori*. Tout savoir différent est métaphysique, con-

forme à l'opinion « vulgaire », degré inférieur du développement intellectuel.

Nous ne saurions adopter une opinion pareille. Pour être d'accord avec M. Lessewitch, il faudrait refuser à la mathématique, presque entière, une valeur scientifique et la considérer comme un tissu d'hypothèses et de conjectures vulgaires. Que de vérités mathématiques d'une exactitude incontestable sont déduites *a priori* et ne pourront être jamais constatées *a posteriori*, au moyen d'une expérience immédiate ! Si nous voulions par exemple vérifier au moyen de l'expérience immédiate le résultat du calcul théorique d'un corps, si nous le coupions en unités cubiques et si nous mesurions chacune d'elles séparément, notre mesure pratique diffèrerait du calcul théorique, — l'imperfection de nos sens ne nous permettant pas de diviser ce corps en unités parfaitement égales, et la dispersion d'une partie de la matière par suite de la division produisant de son côté des différences sensibles. — Il s'ensuit donc que, si l'expérience immédiate était le *criterium* absolu de l'exactitude scientifique, il nous faudrait douter de tous les calculs *a priori* en mathématiques. Heureusement, les choses n'en vont point ainsi ; — très-souvent, nous n'avons pas de foi en l'expérience, jamais nous ne doutons d'un calcul effectué avec précision.

Si l'opinion de M. Lessewitch était juste, nous devrions refuser une valeur scientifique non-seulement aux vérités mathématiques, mais aussi à bien des vérités appartenant aux autres régions du savoir. Que de principes scientifiques sont complètement inaccessibles à l'expérience immédiate ! Qui de nous s'est jamais convaincu *a posteriori* que la distance entre le ciel et la terre est précisément telle qu'on la calcule ? Qui a vu la terre tourner dans l'espace ? et qui de nous a mesuré l'ellipse qu'elle trace dans sa marche autour du soleil ? Qui peut se vanter d'avoir vu l'éther subtil, parcourant en une seconde des milliers de lieues ? Ne serait-ce que des conjectures de la raison vulgaire ? — Tout inaccessibles qu'ils sont aux sens, ces faits n'en sont pas moins des vérités scientifiques parfaitement exactes. Le but de ces dernières est de nous expliquer le rapport entre les phénomènes réels, ou, comme le dit fort bien M. Lessewitch lui-même, de réduire les faits (facteurs composés) à leurs causes (facteurs primitifs et simples). Tant qu'une vérité nous éclaircit seulement le rapport des phénomènes, elle est une hypothèse ; elle ne se transforme en principe scientifique que lorsqu'elle nous prouve que le phénomène ne peut être éclairci que de la manière dont elle le fait. Alors seulement, ce principe posé à titre d'explication devient une vérité scientifique absolue, sans qu'une vérification *a posteriori* soit désormais nécessaire. — Lorsque l'astronomie, par exemple, nous a prouvé que l'existence et le rapport de phénomènes tels que les changements de saisons seraient impossibles sans le mouvement de la terre autour de son axe et sans son mouvement elliptique autour du soleil, et lorsqu'elle nous a démontré clai-

rement que ces phénomènes ne peuvent être expliqués d'une autre manière, alors le principe du mouvement de la terre autour de son axe et autour du soleil devient une vérité scientifique absolue.

Cette manière d'envisager les choses ne nous permet pas de poser l'expérience *a posteriori* comme une barrière infranchissable pour les recherches scientifiques. Afin de nous mieux expliquer et de transporter la question sur le terrain de la philosophie, nous nous permettrons d'adresser encore une demande à notre auteur. Peut-on constater au moyen de l'expérience immédiate cette vérité philosophique la plus importante de toutes : l'existence en général des choses, l'existence d'un objet indépendant de notre pensée? — Je devine la réponse que j'en obtiendrais si j'avais l'honneur de lui adresser personnellement ma demande. Il se contenterait probablement de frapper la table du poing en disant : Voici la preuve que l'objet existe. « Pardon, lui répliquerais-je alors, tous les phénomènes de sensation et de sentiment sont purement intérieurs. La sensation de la douleur, produite par votre coup de poing, et celle de la résistance, sont des phénomènes intérieurs ; la sensation de bruit dans mes oreilles, et le spectacle de votre main frappant cette table, sont encore deux sensations tout aussi intérieures que les vôtres. Il se peut donc que leurs causes le soient également et que Berkeley ait raison. Mais un raisonnement semblable ne nous mènerait pas loin. Posons donc la question d'une autre manière. Sensations, sentiments, impressions, tout cela sont des faits intérieurs réels et immédiatement évidents. Or, si la philosophie vraiment scientifique parvient à nous prouver que l'existence de ces faits évidents serait impossible sans celle d'un objet indépendant du sujet, alors l'existence de l'objet deviendra parfaitement claire et sera une vérité absolue, quoiqu'il n'y a pas d'expérience immédiate qui puisse franchir la sphère des phénomènes, comme faits primitivement intérieurs, et se convaincre de l'existence d'un objet indépendant des sensations subjectives. De cette manière, les vérités purement métaphysiques, en apparence, pourront même revêtir un caractère infiniment plus exact que les vérités soi-disant positives. Il est temps déjà de comprendre, à l'aide de la *physiologie des sens*, la signification véritable de cette expérience *a posteriori* et se défaire une fois pour toutes de cette croyance aveugle en sa valeur absolue. Si même nous acceptions la différence marquée par l'auteur entre la conception et le savoir, nous serions forcés de la définir autrement. Nous devrions appeler conception cette phase intellectuelle, dans laquelle l'esprit, cherchant le moyen d'éclaircir un phénomène, reconnaît pour cause du phénomène celle qui en est la moins éloignée et qui, à l'état intellectuel où il se trouve, lui est la plus accessible de toutes [1].

1. Il y a certains degrés de développement intellectuel où les vérités les plus abstraites sont plus accessibles à l'esprit que les vérités positives ; pour la philosophie scolastique par exemple, la théorie des attributs de Dieu était infiniment plus intelligible que celle du mouvement de la terre autour du soleil.

A l'état de savoir, au contraire, l'esprit ne se contente plus des causes qui répondent le mieux à sa disposition individuelle, mais il cherche celles qui sont uniquement possibles. Ici, cependant, il ne peut être question que de vérités nécessaires ou de vérités absolues, jamais toutefois de vérités scientifiques opposées à des vérités métaphysiques. Il en est qui, revêtant un caractère de nécessité absolue, pourront devenir un jour vraiment scientifiques, tandis que bien des vérités, appelées scientifiques aujourd'hui, conserveront longtemps encore une valeur purement arbitraire, quand même l'expérience immédiate plaiderait en leur faveur. Tout ce qui se laisse peser ou mesurer ne possède pas encore un caractère scientifique.

Nous nous sommes arrêtés plus longtemps sur ce point, car il nous a paru digne de réflexion ; continuons maintenant notre exposition.

L'auteur décrit dans ses lettres 3 et 4 les diverses phases que l'état intellectuel aurait traversées selon lui. Il en distingue trois : le fétichisme, l'anthropomorphisme et le métaphysicisme, ayant toutes un trait commun : l'*animisme* ou représentation subjective des phénomènes et de leurs causes à l'image de l'homme.

L'ethnographie et l'histoire de la philosophie fournissent à l'auteur les matériaux nécessaires à la caractéristique de ces trois phases. Nous ne saurions nier la justesse de ses remarques, et nous nous empressons de reconnaître, comme mérite incontestable et original de M. Lessewitch, l'application des recherches ethnographiques à la théorie de l'entendement. C'est un champ qui n'a été cultivé par personne et qui produirait certainement des résultats précieux pour cette science. Cette mise en œuvre des vérités ethnographiques est mêlée fort habilement d'observations psychologiques et critiques sur la formation du contenu spirituel de l'homme.

Dans la quatrième lettre, l'auteur indique les spéculations cosmogoniques des peuples comme passage d'un anthropomorphisme exclusif à la métaphysique, et tâche de démontrer que cette dernière est encore une manifestation de la raison « vulgaire ». Il termine cette lettre en nous décrivant au moyen d'exemples tirés de l'histoire des sciences la transformation successive de la conception métaphysique en un savoir scientifique. Il nous fait remarquer que le temps n'est pas éloigné où l'on attribuait la cause de différents groupes de phénomènes à des éléments séparés, et que la réduction de ces éléments annonce le passage définitif à une époque véritablement scientifique. « On considérait récemment encore, dit-il, comme cause spéciale de la chaleur un élément distinct, qu'on avait surnommé *calorique*. » Ceci procure à l'auteur l'occasion de frapper rudement deux positivistes russes, ses adversaires personnels. Il paraît que le calorique a suggéré à l'un d'eux, M. de Roberty, l'idée d'une comparaison avec la misère, et la définition de la misère comme « *calorique latent du monde économique* ». « Il faut s'attendre d'un moment à l'autre, écrit l'auteur, que M. de La « Serda (autre positiviste russe) proclamera à son tour l'ignorance et

« la sottise comme esprit et savoir cachés, et qu'il élèvera l'une et « l'autre à la dignité de calorique latent du monde intellectuel! »

Les lettres 6 et 7 sont consacrées à une caractéristique du savoir scientifique (*znania*). Ici, M. Lessewitch fait la juste remarque que les vérités scientifiques se distinguent principalement par un caractère général et absolu. Il distingue ensuite deux nécessités : l'une subjective, l'autre objective. La première se conforme à la nécessité des moyens qui conduisent au but assigné par le sujet même, la seconde aux rapports indépendants du sujet. La première a une valeur absolue pour la raison vulgaire et pour la métaphysique ; la réflexion scientifique ne reconnaît que la seconde. L'auteur craint à un tel point cette malheureuse métaphysique, qu'il n'admet pas qu'un principe inaccessible à l'expérience sensible puisse avoir, pour la réflexion scientifique, une valeur tout aussi absolue qu'un principe qui lui est accessible. Ayant les yeux tournés d'un seul côté, M. Lessewitch n'a pu se rendre compte de la signification véritable de la mathématique, qu'il appelle une science dépourvue d'objet et ne s'occupant que de combinaisons imaginaires. Son objet, soutient-il, est construit d'une manière tout idéale, ce qui lui donne une position vraiment exceptionnelle. Qu'il nous dise maintenant comment il se fait que cet objet purement idéal serve dans des cas nombreux à l'éclaircissement de faits réels ! D'où vient la possibilité d'en exprimer les lois à l'aide de formules mathématiques, et d'où vient-il que ces formules nous expliquent des séries entières de phénomènes ? — C'est un véritable malheur pour les recherches philosophiques que cette légende d'une position exceptionnelle de la mathématique reparaissant de temps a autre dans l'histoire ? Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur cette question ; nous ajouterons seulement que l'objet de la mathématique repose sur un terrain tout aussi ferme que celui des autres sciences et n'est pas beaucoup plus idéal. Il suffit de nous rappeler le commencement de la mathématique à Babylone et en Égypte pour nous convaincre qu'il a été tout aussi empirique que celui des autres sciences. La nature simple et générale de son objet (qui au fond, comme tout objet de recherches, est une propriété étudiée séparément et détachée par notre esprit des autres propriétés des corps) a fait qu'on est parvenu en mathématique plutôt qu'ailleurs à des vérités générales et absolues indépendantes de l'expérience.

Nous trouvons dans la 7e lettre des remarques concernant l'idée d'une philosophie scientifique. L'auteur, profitant des démonstrations d'Avenarius et de Paulsen, considère la philosophie comme le résultat de l'union de toutes les sciences spéciales en une conception générale, et soutient avec Paulsen qu'il faut comprendre sous le nom de philosophie une science formulant la *généralisation*, à laquelle tendent toutes les sciences ; bref, une science couronnant toutes les autres. Paulsen appelle une philosophie semblable, « métaphysique », mais une métaphysique qui ne ressemble en rien à l'ancienne. Il est à

regretter pourtant que ni l'auteur dans son ouvrage, ni Avenarius et Paulsen dans leur *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* n'aient défini exactement l'objet spécial des recherches philosophiques et n'aient indiqué les bornes de cette généralisation à laquelle ils attachent une si grande importance. Si elle doit s'arrêter aux bornes de l'expérience immédiate, sa tâche sera bien restreinte. D'un autre côté, toute science ayant le droit d'exister doit avoir une sphère spéciale de faits, dont la recherche lui appartient exclusivement. Si la philosophie est une science, il faut qu'elle en possède absolument une, et cette sphère, tout en lui appartenant exclusivement, doit en faire en même temps une science universelle. Si nous envisageons la philosophie comme recherche des rapports répandus dans le monde des idées et du savoir humain, nous aurons tout ce qu'il nous faut dans cette conception, et nous comprendrons aussitôt le droit d'existence de la philosophie et les motifs qui en font une science universelle et « généralisante ».

La lettre 8e est consacrée à la classification des sciences ; l'auteur les divise en concrètes et abstraites. L'objet des premières ce sont les phénomènes tels qu'ils sont groupés en réalité; les secondes ont pour objet des phénomènes pris indépendamment des groupes qu'ils forment dans le monde réel. Le savant les en détache et les dispose en groupes abstraits, d'après certains traits caractéristiques qu'il leur découvre. Cette division est fort juste; elle est même la meilleure qu'on puisse faire, mais elle ne s'accorde pas très-bien avec la conception de la mathématique comme science à part. N'est-elle pas plutôt dans le même sens une science abstraite ?

Le contenu des lettres 9, 10 et 12 s'éloigne un peu du but véritable de l'ouvrage. Il est évident que l'auteur a voulu nous donner une esquisse générale de son système, car il s'y occupe de questions dépassant déjà le domaine de la théorie, de l'entendement. Dans sa 9e lettre par exemple, il nous développe sa conception de la psychologie. Le critique éprouve un véritable plaisir à confesser qu'il est complètement d'accord sur ce point avec M. Lessewitch; la manière dont ce dernier envisage la psychologie ressemble presque entièrement à celle que le critique a développée dans son article : « La psychologie est-elle une science[1]? »

La lettre 10e lui est consacrée encore. Justes et profondes sont les remarques de l'auteur sur la volonté, qu'il distingue parfaitement (toutefois grâce aux indications de Göring) du *choix* moral. L'épître 11 continue l'analyse du problème de volonté. Ici, nous ne sommes pas d'accord avec toutes les démonstrations de M. Lessewitch, mais une polémique nous conduirait trop loin. La lettre 12 étudie, outre le problème de la volonté, celui de la conscience. La lettre 13 n'est plus qu'un appendice à l'ouvrage, que l'auteur considère comme achevé.

1. Inséré dans le n° 10 de la *Revue philosophique*, en 1877.

Il s'y propose de définir le rapport entre la philosophie scientifique et le positivisme. Ils ont tous les deux le même but : fonder la spéculation sur la science. Mais, tandis que la première s'y achemine par une voie critique, le second veut l'atteindre par voie d'*amputation*, ou, pour se servir de l'expression de l'auteur, par *voie de castration*, en éludant complètement certaines questions importantes. Le positivisme entoure de barrières infranchissables le domaine de la pensée et lui défend de sonder certains problèmes. Les observations de M. Lessewitch ne manquent pas certainement d'esprit et de justesse ; mais a-t-il écarté ces barrières, pareilles à des frontières russes, qu'il reproche si sévèrement au positivisme? Nullement ; — il n'a fait que les reculer un peu; en revanche, il surveille celles qu'il a posées lui-même bien plus assidûment que Comte ne surveille les siennes. Un employé russe, à la douane, guette sans relâche le passage furtif d'un socialiste : M. Lessewitch est non moins zélé à épier si une idée ne renferme par hasard quelque reste dangereux de métaphysique, produit de la réflexion vulgaire. Y trouve-t-il le plus petit germe de ce péché originel, bien vite il la repousse.

L'auteur aurait donc pu montrer plus d'indulgence envers le positivisme et ne pas traiter aussi rudement un homme tel que Littré. Le collaborateur de Littré, M. Wyrouboff est aussi bien malmené. Que dire enfin de ces pauvres positivistes russes, qu'il fouette sans pitié? Mais ils sauront se défendre à leur manière.

Malgré tous ses défauts l'ouvrage de M. Lessewitch n'en est pas moins un heureux présage pour le mouvement philosophique de son pays. La société russe, gouvernée despotiquement, donne facilement accès à toute sorte de doctrines absolues. Celle de Comte y exerçait son influence despotique. Le progrès philosophique en Russie était donc menacé d'un péril imminent. L'appartion soudaine du livre de M. Lessewitch est une preuve que l'instinct critique, éveillé de nouveau, sous l'influence de la nouvelle école allemande, a produit une réaction nécessaire contre la domination exclusive de la philosophie positive, ainsi que le désir véritable d'une attitude et d'un progrès nouveaux. Cette attitude toutefois diffère du positivisme moins par l'esprit que par la forme.

M. Lessewitch occupe une position intermédiaire entre le criticisme allemand d'une part et la philosophie positive de l'autre. Il a puisé également dans les deux directions ; il a emprunté à la première son attitude et sa méthode critique, à la seconde la classification par phases du développement intellectuel. Il a les qualités, mais il a aussi les défauts de l'une et de l'autre.

MAURICE STRASZEWSKI.

Dr E. Dühring. — KRITISCHE GESCHICHTE DER ALLGEMEINEN PRINCIPIEN DER MECHANIK (*Histoire critique des principes généraux de la mécanique*). 2e édit., en partie refondue et augmentée d'une introduction à l'étude des mathématiques. 1 vol. in-8o, 562 pages. Leipzig, 1877.

Les sciences physiques en général ont pour objet d'observer des phénomènes, d'en déterminer les lois, de les ramener à des phénomènes de mouvement. Ce dernier point est essentiel. L'optique est aujourd'hui la partie la plus parfaite de la physique, parce que, moyennant une hypothèse convenable, elle explique par des mouvements tous les phénomènes dont elle s'occupe. La mécanique est la science du mouvement; elle est donc en quelque manière la science des sciences. C'est par elle que toute théorie scientifique peut acquérir la rigueur et la netteté mathématiques; c'est sur elle que doit se fixer l'attention de tout esprit curieux d'approfondir la philosophie des sciences.

On peut étudier la mécanique de bien des façons : il est utile de distinguer ici trois points de vue principaux.

Si l'on se place au point de vue *métaphysique*, on devra d'abord rechercher les idées et les principes fondamentaux de la science : principe de la moindre action, des vitesses virtuelles, etc. Ces principes, une fois connus, devront être soumis à une critique convenable. Kant et surtout Leibniz ont suivi cette méthode.

Si l'on préfère le point de vue logique, on s'efforcera de déterminer la valeur relative des vérités dont le système constitue la science tout entière. Ensuite, on montrera comment une multitude infinie de vérités importantes ne sont que les conséquences nécessaires d'un petit nombre de principes très-simples et presque évidents. Cette méthode est bien moins aisée que séduisante. Toute science, quelque parfaite qu'elle soit, présente au point de vue logique de grandes difficultés. Considérez la plus ancienne et la plus fortement constituée des sciences positives, la géométrie élémentaire. Il semble qu'il n'y ait ici matière à aucune divergence d'opinion. Et pourtant étudiez l'ordre des propositions dans quelques-uns des traités célèbres acceptés à bon droit comme classiques, les *Éléments* d'Euclide, la *Géométrie* de Legendre, vous observerez des différences surprenantes. Que si, poursuivant dans cette voie, vous examinez les critiques d'esprits éminents, comme M. Hoüel [1] et M. Duhamel [2], vous en arriverez presque à soupçonner qu'au point de vue logique, la géométrie élémentaire n'est pas encore absolument constituée. Des difficultés du même genre, mais beaucoup plus graves, se rencontrent dans la mécanique. D'après la tradition de l'enseignement, au moins en France, le problème fondamental de la science est le problème de l'équilibre. La statique, qui donne la solution

1. *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire.* Paris, 1867.
2. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement.* Paris, 1866.

de ce problème, doit tenir le premier rang. La dynamique, qui traite des forces et du mouvement comme effet des forces, doit, par un principe convenable, se rattacher à la statique. Cette méthode, appuyée sur l'autorité de Lagrange, de Poinsot, de Duhamel et de bien d'autres, est aujourd'hui sérieusement contestée. Des physiciens éminents prétendent que le problème de l'équilibre n'est qu'un cas particulier du problème du mouvement, et qu'en bonne logique on doit non pas déduire la dynamique de la statique, mais tout au contraire fonder la statique sur la dynamique. Un tel désaccord est grave assurément; on pourrait pourtant citer des divergences d'opinion encore plus radicales. On me cite un auteur estimable qui prétend que l'idée de force ne doit pas trouver place en mécanique et qui a écrit tout un traité dans lequel le mot force n'est pas une seule fois employé.

Il semble qu'on puisse échapper à tout embarras en se plaçant à un point de vue strictement historique. Ce n'est là malheureusement qu'une apparence. Un historien ne peut pas tout dire. Il est contraint de s'attacher à ce qui est important. Comment faire si les plus habiles discutent sur l'importance des principes? Par exemple, si le principe des vitesses virtuelles est le point essentiel et comme le nœud de la science tout entière, il ne faut épargner aucune peine pour en découvrir l'origine. Mais, si par hasard le même principe n'est qu'une pure subtilité, il faut le présenter comme l'invention bizarre de quelques esprits puissants qui, par suite d'habitudes trop exclusivement mathématiques, se sont abusés sur le vrai caractère de la science. Ainsi, le point de vue historique, outre les difficultés qui lui sont propres, participe presque à toutes les difficultés du point de vue logique.

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure que, dans l'état actuel des études scientifiques, l'histoire des principes de la mécanique était aussi nécessaire à connaître que difficile à écrire. Nous ne savons vraiment qui nous devons le plus féliciter, ou la Faculté de philosophie de l'Université de Göttingue, qui a mis au concours ce grand sujet, ou le docteur Dühring, qui s'est senti assez de force et de courage pour l'entreprendre.

Tout travail historique suppose comme préliminaire indispensable une étude critique sur les textes. Quand il s'agit d'histoire de la mécanique, une pareille étude comporte de prodigieuses difficultés; je ne parle point de l'embarras en quelque sorte matériel qu'on éprouve à lire dans quatre ou cinq langues une multitude d'ouvrages souvent manuscrits, souvent très-rares, presque toujours obscurs de parti pris. Mais depuis trois siècles la manière de rédiger les mathématiques a tellement varié, que la lecture de chaque auteur demande une sorte d'initiation. Je tiens à rappeler ce fait très-connu avant d'exprimer, non pas une critique, mais un regret : le docteur Dühring s'est montré bien sobre d'indications bibliographiques; le public sera d'autant plus sensible à cette lacune que les écrivains allemands l'ont habitué à une netteté d'informations en ce genre qui approche presque toujours de la

perfection. L'ouvrage de Dühring sera certainement le point de départ d'une foule de monographies ou d'études partielles analogues au mémoire [1] de M. Thurot sur l'histoire du principe d'Archimède. Dühring aurait singulièrement facilité la tâche de ses continuateurs s'il avait fait connaître les résultats des recherches critiques qu'il n'a pas manqué de faire avant d'écrire.

Il est temps d'arriver à l'indication des points principaux que l'auteur a traités et de la distribution des matières qu'il a cru devoir adopter.

En mettant au concours le sujet qu'a traité Dühring, la Faculté de philosophie de l'Université de Göttingue avait placé au temps de Galilée la vraie origine de la mécanique. Dühring a suivi scrupuleusement cette indication.

Je demanderai la permission de faire ici des réserves. Qu'au point de vue en quelque sorte pratique où se placent d'ordinaire les savants on prenne Galilée pour le fondateur de la mécanique, j'y souscris volontiers. Mais qu'au point de vue de l'histoire on veuille procéder de la même façon, je n'y puis consentir. Je ne puis admettre qu'une histoire critique des principes généraux de la mécanique consacre à l'antiquité une introduction d'une dizaine de pages [2]. Tous ceux qui ont étudié la philosophie grecque ont rencontré cent fois dans leurs lectures des formules quelquefois précises, plus souvent obscures, se rapportant aux principes de la mécanique. Quelle est la signification vraie, la valeur exacte de ces formules? Il est difficile à de purs érudits de répondre à cette question. Pour le faire, le docteur Dühring n'aurait eu qu'à le vouloir. Il a certainement laissé échapper l'occasion de nous rendre un service inappréciable. D'ailleurs, si Galilée a fondé la dynamique, ce sont les anciens Grecs qui ont fondé la statique. Quatre ou cinq pages sur Archimède, c'est vraiment bien peu.

J'aurais à faire sur le moyen âge des remarques analogues. Peut-être en cela choquerai-je bien des lecteurs qui regardent sinon l'antiquité, au moins le moyen âge, comme une époque absolument destituée de culture scientifique. Aussi chercherai-je à justifier mon dire par des faits, car, en histoire, les faits sont les seules preuves sans réplique. Que le lecteur veuille bien parcourir le mémoire de M. Ch. Thurot intitulé *Recherches historiques sur le principe d'Archimède* [3], il verra tout ce que, sur un point particulier, on peut accumuler de faits et d'observations importantes. Je ne crains pas de le dire, une histoire des principes de la mécanique dans l'antiquité et au moyen âge, composée dans les proportions du mémoire de M. Thurot, formerait un travail au moins aussi considérable que le livre de Dühring.

J'arrive à la première section de l'ouvrage que nous étudions et qui

1. Aux bureaux de la *Revue archéologique*. Paris, 1869.
2. Et encore cette introduction ne traite que de la Grèce.
3. Paris, 1869. — Aux bureaux de la *Revue archéologique* et *Librairie académique* de Didier.

est consacrée tout entière au temps de Galilée. Cette section peut se diviser en deux parties : la première est consacrée à la dynamique, la seconde à la statique. Dühring expose les travaux de Galilée avec une certaine étendue, et je dirais presque avec une certaine complaisance. On n'en saurait être surpris. Le style de Galilée est si limpide, si attachant, son caractère est si aimable, sa personne et sa pensée sont si profondément sympathiques, qu'après deux cents ans on tombe sous le charme et qu'on s'abandonne comme au premier jour. Ce n'est pas moi, certes, qui reprocherai à Dühring d'avoir exagéré l'importance de Galilée, mais je me demande s'il n'a pas un peu trop amoindri celle de ses contemporains. Je ne veux pas parler de Descartes. Le docteur Dühring a souvent été pour lui bien sévère; mais, en mécanique, Descartes s'est si souvent trompé que la sévérité à son égard n'est le plus souvent que de la justice. Je réclamerai plus vivement pour Pascal. Je sais qu'en mécanique il n'a guère traité de questions générales, mais il est le vrai fondateur de l'hydrostatique, et l'hydrostatique est une des parties considérables de la science.

En arrivant aux temps de Huyghens et de Newton, le docteur Dühring s'étend davantage. Il est vrai que la mécanique prend alors des développements qui équivalent presque à une complète transformation. Le chapitre consacré à Huyghens est plein d'intérêt. L'histoire des découvertes de Newton est naturellement plus étendue et mérite d'être étudiée avec soin. On y trouvera bien des observations intéressantes, que peut-être on n'acceptera pas toujours, mais qui certainement invitent à penser.

Il semblerait que, arrivé au point où nous sommes parvenus, Dühring dût avoir achevé au moins la moitié de sa tâche. Il ne l'entend nullement de la sorte. Pour lui, tout ce qui précède n'est encore qu'une sorte d'introduction, et c'est ici que commence pour ainsi dire le corps même de son ouvrage. J'avoue que, sur ce point comme sur plusieurs autres, j'ai quelque peine à m'entendre avec lui, et je demande la permission d'exprimer librement mon opinion. Il ne faut pas se faire d'illusion. Les savants en général ont peu de goût pour les études historiques. Quand il s'agit d'époques reculées, d'auteurs peu connus, d'ouvrages rares et difficiles à lire , ils se contentent aisément de ce qu'on appelle une connaissance de seconde main, et ils se montrent pleins de reconnaissance pour l'historien qui les met à même d'acquérir à peu de frais des connaissances précises. Mais quand il s'agit des maîtres, ils n'admettent pas qu'une histoire, qu'une analyse, si complète, si exacte qu'elle soit, puisse les dispenser d'étudier les ouvrages originaux. Il est certain qu'en mécanique, quiconque n'aura pas médité d'Alembert et Lagrange restera toujours un écolier. Entraîné par un attrait irrésistible, Dühring a consacré à l'étude de ces monuments la meilleure part de son travail, je crains que cette portion de son œuvre, à laquelle il a consacré tant d'étude et de talent, ne soit justement la plus négligée par les lecteurs les plus compétents. Certes, je

ne veux pas dire que les jugements d'un esprit vaste et puissant comme le docteur Dühring soient en eux-mêmes dépourvus d'intérêt. Mais un ensemble de tels jugements n'appartient plus à l'histoire. Ils font partie de la polémique contemporaine. On ne saurait en aborder l'étude sans engager des controverses dogmatiques qui seraient assurément assez mal placées dans un simple compte rendu analytique et que je veux m'interdire absolument.

Les lecteurs de la *Revue* me pardonneraient difficilement si je ne leur faisais pas connaître au moins en quelques mots les principes, les vues philosophiques d'un auteur dont les ouvrages seront lus dans toute l'Europe. Je puis d'autant plus aisément les satisfaire que, dans quelques chapitres spéciaux, Dühring a traité de l'influence des idées philosophiques sur le développement de la science dont il écrit l'histoire. Il me semble qu'en général notre auteur n'aime pas la métaphysique. Il parle non-seulement de Descartes et de Bacon, mais même de Kant, avec une liberté qui touche souvent au dédain, dans des termes qui étonneront en France et qui doivent choquer bien des personnes en Allemagne. Ses préférences me paraissent être pour D. Hume et pour ses successeurs. Je n'ai nulle intention de discuter cette préférence. Je ferai seulement observer ceci : Quelque part, si je me trompe, le docteur Dühring fait un mérite à Lagrange d'être resté indépendant de tout engagement métaphysique; je m'associe de grand cœur à cet éloge, mais je me demande si c'est être libre de tout engagement métaphysique que d'avoir une secrète tendresse pour le système de D. Hume.

Je dois dire en terminant que le docteur Dühring est un écrivain fier et sans complaisance. Il écrit pour ceux qui peuvent le lire; des autres il n'a nul souci. Son livre ne se laisse pas parcourir. Il faut l'étudier ou le laisser là. Mais ceux qui le liront ne s'en tiendront pas à une première lecture; ils trouveront sans cesse à puiser dans cet ouvrage, d'une portée vraiment extraordinaire.

T.-V. CHARPENTIER.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE.

1878. — Juin-décembre.

On sait que M. Mamiani est devenu directeur honoraire de la Revue, et que la direction réelle est passée aux mains de M. L. Ferri. Il est à croire que si le premier s'est dessaisi de ses fonctions en faveur du second, c'est qu'il a lieu d'espérer que celui-ci les exercera dans le même esprit : on se tromperait étrangement d'imaginer que du jour au lendemain le recueil va changer de caractère. Il restera sans aucun doute une revue spiritualiste; seulement, et c'est ce qui importe, le nom du nouveau directeur nous est une nouvelle garantie que la Revue deviendra de plus en plus impartiale, qu'elle entrera de plus en plus dans le mouvement scientifique contemporain, qu'elle sera de plus en plus favorable aux études expérimentales, quelle ouvrira ses colonnes à des écrits de tendances diverses, pourvu qu'ils ne fassent pas avec les articles habituels un trop fort disparate, enfin qu'elle deviendra, grâce à l'abondance et à l'exactitude de ses renseignements, un instrument de travail de mieux en mieux adapté aux besoins du public studieux en Italie. Nous souhaitons que des collaborateurs capables d'opérer avec lui cette transformation ne lui manquent pas.

Juin. — La critique de la connaissance et la métaphysique après Kant (continué en août). G. Barzelotti. — Ce premier article est tout entier consacré à l'exposition de la philosophie de Kant, en sorte que le sujet, bien que traité avec compétence dans le second article, y est nécessairement fort à l'étroit.

Bertini, par L. Cantoni. — Esprit flottant, dépourvu d'originalité, caractère respectable, mais sans grandeur, figure douce, mais effacée, Bertini n'eût pas mérité d'être étudié dans ce recueil avec tant de détails, s'il n'avait été pendant longtemps l'un de ses collaborateurs principaux. On raconte que cet excellent homme, qui était entré en lutte avec Franchi, reçut de son adversaire une réponse si vigoureuse, qu'il en fut déconcerté et renonça lui-même dès ce moment à la foi qu'il avait voulu défendre. Depuis, il est resté théiste et en somme chrétien *in partibus philosophorum*. Les philosophes croyants sont très-nombreux en Italie et plusieurs écrivent dans cette Revue.

Les causes finales dans Platon et dans Aristote, par Pietro Ragnisco. — Celui-ci est un hégélien tempéré, et la présence de son nom dans la *Filosofia delle scuole Italiane* est une preuve de l'esprit large et conciliant qui anime la nouvelle direction. Son étude, consciencieuse et personnelle, est le préambule un peu lointain, on en conviendra, d'une

critique des *Causes finales* de M. Janet, qu'il médite de faire un jour. (Continué en octobre.)

Août. — *De la nécessité croissante des synthèses abréviatives*, par T. Mamiani (continué en décembre). L'illustre comte a pensé que le moment était venu pour lui de résumer ses doctrines afin que les contemporains et la postérité les puissent saisir plus rapidement. On trouvera donc dans ces pages l'œuvre du chef de l'Ecole idéaliste condensée en un petit nombre de paragraphes. On ne résume pas un résumé.

La personnalité humaine, par G. Allievo. — M. Allievo est un catholique libéral : il soutient contre Tiberghien que la personnalité n'est pas séparable de l'individualité. Tiberghien avait dit que l'animal est un individu, et non une personne, et que Dieu est une personne sans être un individu. C'est, ce semble, la position la plus logique que puisse adopter le spiritualisme vis-à-vis de cette question : car qu'est-ce qu'un individu sans organes ? Il est vrai d'autre part que, comme l'individualité a son contraire dans la généralité, on encourt, en refusant la première à la nature divine, la nécessité de lui attribuer la seconde : si Dieu n'est pas un individu, un être singulier, il est donc l'être universel, l'être conçu comme la plus haute des catégories, vide par conséquent de réalité ? C'est cette dernière alternative qui effraye le plus la conscience de M. Allievo, et il préfère dire résolûment que Dieu est un individu en même temps qu'une personne. Il ne lui reste plus qu'à concilier ensuite la personnalité individuelle de Dieu avec l'universalité de l'être qu'il ne veut pas lui enlever davantage. La chose lui paraît des plus simples. (Continué en octobre.)

Octobre. — *L'idée, analyse de ses caractères*, par L. Ferri. — M. Ferri rappelle que, quand les *Confessions d'un métaphysicien* parurent, il fit ses réserves au sujet de la doctrine de Mamiani dans trois lettres que publia la *Revue contemporaine*, alors à Turin. Revenant maintenant sur la question fondamentale agitée dans cette discussion, la nature de l'idée, l'auteur se demande si l'on ne pourrait pas expliquer les caractères des concepts généraux, autrement que par les archétypes avec lesquels M. Mamiani entretient un commerce familier. Or voici ce qu'il remarque : l'unité de tout concept repose sur les rapports qui unissent les divers éléments de ce concept. D'où tenons-nous la connaissance de ces rapports, si ce n'est de l'association des idées, qui résulte elle-même de ce que les différentes parties de l'objet nous ont été présentées simultanément ou successivement dans l'expérience ? « La connexion des aperceptions (tissu vivant dont la pensée est faite) est affirmée par les analyses, par les observations, par les inductions, par l'expérience en un mot ; elle est objective, et l'unité synthétique subjective qui en rassemble les éléments se justifie par les révélations des faits et non *vice versâ* les faits par cette unité. L'expérience contient donc non-seulement la matière, mais la première ébauche de la forme de l'idée dans l'association de ses éléments. » Par là sont expliqués suffisamment les caractères des concepts généraux ; d'abord leur unité

intrinsèque, ce qui résulte de l'analyse précédente ; ensuite leur identité, puisqu'une idée, une fois née dans l'esprit, implique toujours une certaine permanence dans l'objet qui lui a donné naissance, permanence que n'effacent point les transformations ultérieures de cet objet ; en troisième lieu leur nécessité, puisque l'intelligence ne peut sans contradiction nier qu'elle ait pensé ce qu'elle a pensé et méconnaître les résultats d'une synthèse dont elle a parcouru les divers éléments ; enfin leur universalité parce que « l'intelligibilité contenue dans une forme idéale dépend de la relation de l'esprit avec les choses par le moyen de la sensibilité et de la perception », et que cette relation est la même pour tous les esprits mis en relation avec les mêmes objets. M. Ferri se propose de déterminer dans un prochain article la part qui revient à l'esprit dans la formation de l'idée.

S'il ne retire pas dans ce second article les concessions qu'il semble faire dans celui-ci, nous aurons à constater, je ne dis pas dans son esprit, dont l'histoire antérieure ne nous est qu'imparfaitement connue et qui paraît d'ailleurs avoir toujours eu un penchant marqué vers la psychologie expérimentale à l'imitation des Ecossais, du moins dans l'école dont il mérite d'être le chef, une transformation de la plus haute importance. L'objet dernier de la pensée étant placé non plus dans la pensée seule (ou plutôt au-dessus d'elle dans une région qu'elle seule peut atteindre quand elle perd de vue le monde extérieur), mais dans le monde extérieur, où elle ne peut le saisir que par l'intermédiaire de l'expérience, il semble que la philosophie mette le cap sur une direction toute nouvelle. Les changements de voie peuvent être insensibles à l'origine ; les conséquences s'en révèlent à mesure que l'on s'éloigne du point de départ. Or ce serait à une de ces bifurcations insensibles, mais décisives, que nous assisterions, si M. Ferri n'a point eu d'arrière-pensée en déclarant que « l'intellection est liée avec la perception, la perception avec la sensibilité, la sensibilité avec les phénomènes, et les phénomènes avec l'être. »

De la physiopsychologie du professeur Herzen, par G. Danielli. — Après avoir défendu la méthode subjective en psychologie et revendiqué l'indépendance de cette science, l'auteur examine de plus près les assertions de M. Herzen. Il les réduit à un syllogisme ainsi construit : « Tout ce dont la formation exige du temps est un mouvement moléculaire. Or la formation de tout acte psychique exige du temps ; donc le processus psychique est réellement un mouvement moléculaire. » De ce syllogisme, M. G. Danielli nie la majeure. Suivant lui, il n'est pas vrai que toute activité qui se manifeste dans des instants successifs soit nécessairement une force mécanique. C'est là une question intéressante et qui valait la peine d'être discutée : mais on la résout ici par une affirmation pure et simple.

La doctrine de la liberté selon Spencer dans ses rapports avec la morale, par R. Bobba. — Auteur d'un livre sur l'éducation en général et l'enseignement secondaire en particulier (1876), où il demande que la

religion joue un rôle considérable dans la formation de la jeunesse des lycées, M. Bobba combat naturellement la doctrine évolutioniste. Cette fois, il se borne à exposer le système de Spencer; l'examen de la morale est renvoyé à un autre article.

Décembre. — De la doctrine de l'amour dans Giordano Bruno et Schopenhauer : analogies de leurs systèmes, par ROMEO MANZONI. — On trouvera ici de très-curieux renseignements, appuyés de citations bien choisies, sur la théorie de Bruno. Le malheureux Dominicain fut, comme Schopenhauer, misogyne au plus haut degré. Il épanche sa verve contre les femmes en termes rabelaisiens et ramène tous les attachements à l'amour sexuel. Dans un de ses dialogues, un certain Boniface raconte comment il fut embrasé par la « flamme d'amour » au mois d'avril ; son interlocuteur, Bartolomée, lui répond : C'est précisément dans ce mois que Pétrarque devint amoureux de Laure, et aussi que les ânes commencent à... » Qu'on nous permette de ne pas traduire le reste. Ailleurs cependant, ces grossièretés sont réparées par des élans d'admiration et d'enthousiasme. En sorte qu'on voit bien que l'âme de l'illustre moine n'était pas à ce sujet en parfait équilibre.

La société actuelle est-elle en progrès ou en décadence? par F. BERTINARIA. — *Du sentiment*, par G. JANDELLI. — *Des principes de l'éducation morale*, discours prononcé par M. F. LAVARINO à la distribution des prix de l'École normale des filles de Venise.

Parmi les ouvrages analysés dans ces quatre livraisons, nous remarquons les suivants : Théories fondamentales de la philosophie du droit, par Vincenzo Lilla, professeur à l'Université de Naples, Naples, 1877. L'auteur emprunte ses principes à la philosophie spiritualiste; il appuie le droit sur la morale; cependant il soutient (dans le même esprit qu'un autre jurisconsulte philosophe estimé en Italie, Pietro Ellero) que l'idée du droit est indépendante de celle de Dieu et que, même l'hypothèse impie de la non-existence de Dieu une fois admise, le droit subsisterait avec tous ses éléments essentiels. Introduction à l'exposition critique de la philosophie de Rosmini, par de Caro (Bergame, 1878), où l'on trouvera, dit M. L. Celli, une note biographique érudite sur les philosophes peu connus qui fleurirent dans les différentes parties de l'Italie pendant le dix-huitième siècle. — L'harmonie des choses, par Aug. Conti, Florence, 1878. Cet écrivain, à qui l'enseignement secondaire doit des manuels de philosophie édifiants, est dans la vraie tradition des philosophes-prêtres Gioberti et Rosmini. Un de ses ouvrages les plus connus a pour titre « Evidence, amour et foi ». L'épopée et la philosophie de l'histoire, par G. Fontana, Mantoue, 1878, ouvrage dont certaines circonstances nous ont empêché de rendre compte jusqu'ici. — Schopenhauer et Rosmini, par Alexandre Paoli, Rome, 1878, que M. Fontana loue de confiance sans être sûr de l'avoir bien compris. — Les forces spirituelles de l'homme comparées à celles de l'animal, par Ludwig Strümpell, professeur à l'Université de Leipsig, Leipzig, 1878. Ce livre est consacré à soutenir la thèse défendue chez nous par M. Joly.

Il est court (68 p.) et substantiel. — *The ethics of Positivism, a critical study,* by Giacomo Barzelotti, New-York, 1878, par où il est démontré que les philosophes italiens ont tout à gagner dans l'étude des doctrines étrangères contemporaines, au lieu de se mirer dans leur solitaire idéalisme. Voici un livre qui a été publié en articles dans la Revue que nous analysons en ce moment et que l'on exporte à l'étranger de préférence à tant d'autres qui ont des visées plus ambitieuses. — Le procès original de Galilée, réimpression, Rome, 1878, par D. Berti. — — Deux ouvrages de MM. Marion et Espinas, nos collaborateurs : J. Locke, sa vie et son œuvre, et Les sociétés animales. Le travail de M. Marion sur Locke est accueilli avec la faveur la plus vive par le comte Mamiani, qui conclut en ces termes : « Nous affirmons en toute sûreté que le livre du professeur Marion est l'un des meilleurs qui soient parus dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine, et la lecture en est aussi attrayante qu'instructive. »

Nous voyons dans les *Notizie* que M. Franck a été nommé correspondant étranger de l'Académie des Lincei; nous y voyons aussi que l'Université de Padoue, à elle seule, a quatre chaires de philosophie, une d'histoire de la philosophie (M. Bobba), une de philosophie théorique (M. Bonatelli), une de philosophie de l'histoire (même titulaire) et une de philosophie morale (M. Politeo), sans compter une chaire de pédagogie, science qui est regardée en Italie comme se rattachant à la philosophie plus étroitement qu'à toute autre.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LIARD. *La science positive et la métaphysique.* In-8°. Germer Baillère et Cie. (Bib. de phil. contemp.) — L. FERRI. *Sulla dottrina psicologica dell' associazione, saggio storico e critico.* In-4°. Roma, Salviucci. — Dr HERZEN. *Analisi fisiologica del libero arbitrio umano.* 3e édition. Firenze, Beltini. In-18. — Th. VON VARNBULER. *Acht Aufsätze zur Apologie der menschlichen Vernunft.* In-8°. Leipzig, Weigel. — Dr HOPPE. *Die Schein-Bewegungen.* Würzburg, Stuber. In-8°, 1879. — E. ARNOLDT. *Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt :* Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese. Berlin. Leo Liepmannssohn. In-8°. — Dr C. DITTMAR. *Vorlesungen ueber Psychiatrie fur Studirende und Aertze,* 1re partie, gr. in-8°. Stranss, Bönn. — G. DESCOURS DI TOURNEY. *Sulla educazione dei figli del Popolo.* In-18. Napoli. Morano. — P. SICILIANI. *Socialismo, Darwinismo e Sociologia moderne.* In-12. Bologna. Zanichelli. — S. F. DE DOMINICIS. *La Dottrina dell'Evoluzione.* — I. *L'organismo della filosofia positiva.* In-8. Roma, Löscher.

Le Propriétaire-gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LA LOI PHYSIQUE DE LA CONSCIENCE

Tandis que la plupart des psychologues-physiologistes anglais sont d'accord sur les principes fondamentaux du *monisme* et sur la nécessité de renoncer au *dualisme* traditionnel, qui scinde l'être en deux essences différentes et opposées, ils sont en désaccord flagrant sur la participation de la *conscience* à l'activité nerveuse centrale.

Dans sa *Physiologie de l'Esprit*, M. Maudsley revient souvent sur cette question, à propos des différents centres nerveux; il refuse absolument toute conscience à la moelle épinière, dont les réactions seraient *purement* mécaniques; il s'efforce de la refuser aux centres sensoriels, situés à la base de l'encéphale, tout en reconnaissant que, dans ce cas, il est impossible de se prononcer avec la même assurance; enfin, même en traitant des centres corticaux des hémisphères, il semble n'admettre qu'à regret la participation de la conscience à leur activité et s'attacher surtout à faire ressortir la possibilité de leur fonctionnement inconscient. La conscience est, selon lui, une chose tout à fait secondaire, un phénomène concomitant fréquent, mais nullement un facteur indispensable : un homme ne serait pas une moins bonne machine intellectuelle sans la conscience qu'avec elle ; l'agent continuerait son activité en l'absence du témoin.

Or, s'il est incontestable que *conscience* et *esprit* ne sont pas deux termes synonymes, indiquant une seule et même chose ; s'il est également incontestable que tout *acte* nerveux central, pris isolément, peut s'accomplir avec ou sans conscience, il ne s'ensuit nullement que l'*activité* des centres nerveux, dans sa totalité, puisse avoir lieu inconsciemment ; — et, de fait, cette activité est ou suspendue ou consciente. Ce qui prouve qu'au nombre des actes qui constituent cette activité il en est toujours quelques-uns qui sont conscients, et qui le sont *nécessairement*, c'est qu'il est impossible d'admettre qu'ils le soient accidentellement, sans détacher la conscience de son substratum nerveux, et sans risquer de tomber dans le dualisme. Reste à savoir *quand* et *pourquoi* un acte nerveux central est

conscient? A cela M. Maudsley répond : lorsqu'il a un certain degré de persistance et d'intensité. Cette explication est pour le moins insuffisante : quoi de plus persistant et de plus intense que la « musique des sphères » dont M. Maudsley parle dans une note (à la page 17)? — et pourtant nous ne l'entendons pas; quoi de moins intense que le bruit des ailes d'un cousin, que nous entendons très-bien? quoi de moins persistant qu'une étincelle électrique, que nous voyons dans tout son éclat? Et si l'on tient à choisir les exemples au sein de l'action réflexe intercellulaire des couches corticales, c'est-à-dire de l'activité psychique dans le sens restreint du mot; alors, assurément, l'on se persuadera bientôt que l'exercice et l'habitude réduisent une foule d'actes psychiques, d'abord concients, à l'automatisme complet, *indépendamment de leur intensité et de leur persistance*, — ce qui est admirablement exposé en maint endroit des *Principes de psychologie* de M. H. Spencer.

Lewes, dans son remarquable ouvrage intitulé *Physical Basis of Mind*, adopte et défend vigoureusement l'opinion contraire à celle de M. Maudsley : il soutient l'*omniprésence* de la conscience dans tout acte nerveux central, — sans exclure l'acte réflexe spinal le plus direct et le plus automatique, — avec la même ardeur que M. Maudsley soutient l'*omni-absence* de la conscience dans tout acte nerveux central, sans exclure l'acte réflexe cortical le plus indirect, le moins automatique, c'est-à-dire l'activité intellectuelle. Lewes va jusqu'à accorder à la moelle épinière des animaux décapités non-seulement une conscience vague et indéterminée, mais l'intelligence, l'intention, la volonté; il n'admet point la réduction des actes psychiques corticaux à l'automatisme; il combat la supposition que grâce à de fréquentes répétitions les changements *psychiques* cessent d'être tels et deviennent *physiques*; selon lui, ils continuent à être psychiques *et se distinguent par là* des changements physiques.

Sans doute, si, à l'exemple des spiritualistes, on n'appelait « psychiques » que les changements *conscients*, on dépouillerait de leur caractère psychique les changements inconscients; mais c'est ce que ne font pas ceux qui nomment *automatiques* les changements psychiques inconscients; aussi, pour eux, il n'existe point de distinction essentielle entre les changements psychiques conscients et ceux qui ne le sont pas; bien plus, il n'existe, pour eux, aucune distinction essentielle entre les changements psychiques et les changements physiques. En quoi, en effet, les changements psychiques conscients ne sont-ils pas physiques? Sont-ils autre chose qu'une forme particulière de changements *dynamico-matériels*, n'ayant un aspect

subjectif pour chacun de nous que parce qu'ils ont lieu en lui ? Et qu'est-ce que la conscience, sinon cet aspect subjectif de *certains* changements névro-psychiques, dont l'aspect objectif est purement physique?

Ainsi, d'une part, d'après l'opinion de Lewes, le réflexe spinal le plus élémentaire est un acte psychique conscient, et non un acte physique, et, d'autre part, d'après l'opinion de M. Maudsley, la réflexion la plus haute est un acte physique dont la conscience n'est qu'un accompagnement fréquent, mais nullement nécessaire.

Il me semble que, de part et d'autre, la transition évolutive est perdue, et qu'il y a, de part et d'autre, soit par l'extrémité de la moelle épinière, soit par la voûte des couches corticales, introduction brusque d'un élément nouveau, absolument différent, dont on comprend aussi peu la présence continuelle dans le premier cas que la présence accidentelle dans le second. A quoi cela tient-il ? Selon moi, à ce que Lewes et Maudsley ont chacun exagéré ce qu'il y a de vrai dans leur manière de voir ; en conséquence chacun d'eux, après s'être approché tout près de la vérité, s'en est de nouveau éloigné. Pour la saisir, il faut, à mon avis, effectuer la synthèse complète des deux opinions rivales et trouver une formule concise et claire qui les embrasse toutes les deux et *qui s'applique également bien à tout acte nerveux central*, quel que soit le centre où il s'accomplit, — hémisphères, ganglions sensoriels ou moelle épinière. C'est ce que je vais maintenant essayer de faire.

Un acte psychique considéré objectivement est l'ébranlement qu'une impression externe ou une sensation réflexe éveillent à l'intérieur des éléments nerveux centraux (cellules de la substance grise) ; il n'est *pas encore* psychique, tant que les vibrations n'ont pas envahi une cellule centrale ; il n'est *plus* psychique dès que les vibrations cessent ou dès qu'elles sont communiquées à un nerf efférent et abandonnent la cellule centrale.

Si nous considérons le phénomène du point de vue matériel, nous dirons que tout travail de la cellule centrale est nécessairement lié à une décomposition de la substance nerveuse, suivie de sa recomposition, et que la recomposition a lieu suivant une modalité conditionnée par la modalité de la décomposition qui a précédé. Si au contraire nous considérons le phénomène du point de vue dynamique, nous dirons que tout travail de la cellule centrale est nécessairement lié à une transformation des énergies latentes qu'elle renferme en énergies effectives, et que l'emmagasinement de forces latentes, destinées à remplacer celles qui ont été dégagées et à pro-

duire les réactions adaptées aux impressions subséquentes, a lieu suivant une modalité conditionnée par la modalité du dégagement qui a précédé.

Pour indiquer à la fois le côté matériel et le côté dynamique du phénomène, adoptons dorénavant les termes *intégration* et *désintégration;* nous dirons alors que tout travail de la cellule centrale est nécessairement lié à un processus de *désintégration*, immédiatement suivi d'un processus de *réintégration*, qui a lieu suivant une modalité conditionnée par la modalité de la désintégration qui a précédé. Il s'ensuit que l'élément nerveux réintégré n'est jamais *identique* à ce qu'il était auparavant; telle est, en effet, comme nous le savons, la condition dynamico-matérielle du développement cérébro-psychique, c'est-à-dire de l'acquisition des facultés nouvelles ou de l'*organisation évolutive* de l'esprit ou du cerveau.

Cela posé comme prémisse incontestable, résultant de l'ensemble des recherches biologiques modernes, je dis : 1° que la conscience n'accompagne *jamais* l'intégration ou la réintégration des éléments nerveux; 2° que *la conscience accompagne seulement la phase de désintégration* du fonctionnement des éléments centraux; et 3° que son intensité est *en proportion directe* avec l'intensité de la désintégration et *en proportion inverse* de la facilité avec laquelle le travail intérieur de chaque élément nerveux central passe à un autre élément, sensitif ou moteur, central ou efférent.

Voyons maintenant comment cette formule s'applique aux faits que nous pouvons observer sur nous-mêmes et sur les autres. Mais, avant d'aborder ce sujet, je tiens à me prémunir contre le reproche de déroger aux règles d'une bonne induction en concluant du complexe au simple, c'est-à-dire, dans notre cas, en appliquant aux centres subalternes une conclusion tirée de l'observation des centres supérieurs, au lieu de procéder à rebours. Il est vrai que je suis obligé de procéder ainsi par la nature même du problème, sous peine de renoncer à le traiter : comme c'est de la *subjectivité* des phénomènes nerveux centraux qu'il s'agit, il est impossible d'en chercher la condition et la loi là où nous n'avons aucun moyen *direct* d'en constater la présence ou l'absence; or, par rapport aux centres subalternes, nous sommes réduits exclusivement à l'observation *objective*, qui ne peut en aucune façon nous renseigner sur la subjectivité des changements qui s'accomplissent en eux; aussi, tout ce que nous pouvons conjecturer quant à la conscience ou à l'inconscience des réactions réflexes fournies par les centres sensori-moteurs et surtout par la moelle épinière, ne prend un degré de probabilité, approchant de la certitude, que lorsque nous étudions ces

réactions avec l'aide de ce que l'observation subjective nous enseigne sur la conscience ou l'inconscience de l'activité des centres corticaux.

Dans la journée, à l'état de veille, nous sommes continuellement exposés à toutes les impressions que notre constitution nous permet de recevoir du monde extérieur et des différentes parties de notre organisme. Ces impressions mettent en émoi tantôt l'une, tantôt l'autre région de nos centres nerveux; il y a une désintégration continuelle, qui l'emporte de beaucoup sur la réintégration ; aussi sommes-nous continuellement conscients tantôt d'une chose, tantôt d'une autre. Toutes les excitations qui ne se transmettent pas trop rapidement « automatiquement » d'un élément à l'autre, ou qui rencontrent dans les éléments qu'elles envahissent une résistance suffisante pour ne pas leur permettre de passer outre sans s'arrêter, toutes celles enfin qui ont une énergie suffisante pour ne pas s'épuiser au seuil de l'élément central, pour en forcer l'entrée et pour mettre en branle son intérieur, éveillent chacune son *quantum* de conscience, qui va se fondre avec celle des autres éléments désintégrés, former la cénesthésie ou conscience totale de l'individu à ce moment-là. En revanche, la nuit, lorsque l'usure du système nerveux a atteint certaines limites, nous sommes en proie à un sentiment de fatigue, au besoin de dormir; les sens s'émoussent, les impressions externes ordinaires ne suffisent plus pour ébranler les centres nerveux, qui ont besoin de réparation ; nous nous endormons, et, pendant le sommeil, c'est-à-dire pendant cette périodique prépondérance de la réintégration, nous sommes inconscients.

Et les rêves, dira-t-on? Mais, que sont les rêves, sinon des *irruptions sporadiques* d'activité désintégrante dans les périodes d'activité réintégrante? Soit qu'une région du cerveau, ayant travaillé moins que les autres, entre en vibration pour son propre compte, à la suite d'impressions trop faibles pour faire vibrer les régions fatiguées, et produise les états de conscience correspondants; soit qu'une région du cerveau, ayant travaillé plus que les autres, continue à être le siège d'une vibration non encore complètement apaisée, et éveille des échos plus ou moins clairs des représentations correspondantes; soit enfin que ces deux procédés se combinent et fournissent ainsi les associations variées et étranges qui constituent la trame des rêves, — toujours est-il que nous ne sommes conscients que de la désintégration cérébro-psychique, et nullement de la réintégration.

Au lieu de cette intermittence *totale* de la conscience, considérons

à présent son intermittence *partielle*. Vous lisez un chapitre qui vous intéresse, ou bien vous assistez à une leçon importante, ou bien encore vous réfléchissez en silence à un problème qui vous préoccupe. Vos centres nerveux subissent une désintégration profonde et étendue, causée par les impressions multiples qui les frappent et par les innombrables sensations réflexes qu'elles éveillent. Vous êtes vivement conscient de ce qui se passe. Mais cette occupation vous fatigue, et vous allez prendre un repas, ou faire une promenade, ou bien, pour une raison quelconque, votre activité psychique se porte sur d'autres cellules, ou groupes de cellules, ou régions du cerveau, et laisse le champ libre à la réintégration des parties qui viennent de travailler; immédiatement vous perdez toute conscience de l'activité précédente, pour n'être conscient que de l'activité actuelle. En attendant, la réintégration s'accomplit, et, si les vibrations fonctionnelles s'emparent de nouveau des parties réintégrées (si vous reprenez l'occupation interrompue), vous trouverez ces parties prêtes à vibrer de nouveau, mais d'une façon un peu différente : vous *reconnaîtrez* ce que vous avez *connu* tout à l'heure; vous trouverez le chaos d'impressions reçues alors, dûment associé en un tout harmonique; vous vous trouverez en possession d'une synthèse, d'une conclusion nouvelle, d'une idée qui ne voulait pas venir et qui maintenant vient toute seule; vous aurez *appris* quelque chose; vous aurez acquis une nouvelle faculté, et tout cela sans la moindre conscience de la réintégration à laquelle vous devez ce progrès.

Renfermons-nous dans des limites encore plus étroites. Au moment même où vous lisez un chapitre, vous n'avez conscience à chaque instant, pris isolément, que de la phrase que vous êtes *en train* de lire, et point de celle que vous *venez* de lire; c'est que cette dernière a déjà passé de la phase désintégrative à la phase réintégrative; et si, à la fin du chapitre, vous en possédez le contenu dûment coordonné, c'est grâce à la réintégration inconsciente de la série de désintégrations conscientes qui se sont suivies. La même chose peut se dire de chaque mot qui entre dans la composition d'une phrase ; cela est évident chez les personnes peu familières avec le sujet de leur lecture. La même chose peut se dire de chaque lettre qui entre dans la composition d'un mot ; cela est évident chez les individus qui ne savent pas bien lire, et surtout chez ceux qui sont en train d'apprendre à lire. Si nous remontons cette échelle en sens inverse, nous voyons que, tandis que l'impression de chaque lettre produit chez celui qui apprend à lire une désintégration consciente, quelque passagère qu'elle soit, il cesse d'en être conscient au moment où la réintégration prend le dessus; la conscience passe alors au

mot considéré comme un tout et pris comme signe ou symbole d'un groupe d'associations. Chez celui qui sait lire, sans en avoir une grande habitude, ce n'est plus chaque lettre, mais chaque mot qui produit une désintégration consciente, immédiatement remplacée par celle du mot suivant; il n'a plus conscience de la désintégration partielle produite par chaque mot, car elle passe trop vite et trop facilement à la phase réintégrative dont résulte l'intelligence du sens de la phrase, prise comme un tout, et considérée comme l'expression d'une série d'associations plus complexes. Enfin, chez celui qui non-seulement sait lire couramment, mais qui est très-familler avec le sujet de sa lecture, la même chose arrive par rapport aux phrases entières : la désintégration consciente produite par chacune d'entre elles passe, à force d'exercice et d'habitude, si rapidement et si facilement à la phase de réintégration, qu'il n'en a pas conscience. Mais il a conscience de la désintégration extrêmement complexe que l'impression des phrases qui se suivent, communique avec une rapidité et une facilité extraordinaires à d'autres éléments nerveux, et ainsi de suite. Tout en lisant, il réfléchit au sens de ce qu'il lit, c'est-à-dire que sa conscience se manifeste tour à tour dans les éléments ou les groupes d'éléments nerveux que la marche des associations met en branle, et s'éteint au fur et à mesure dans ceux qui ont communiqué à leurs voisins la phase désintégrative, pour passer eux-mêmes à la phase réintégrative du processus cérébro-psychique.

A chaque instant de notre vie, chacune des innombrables cellules nerveuses qui sont appelées à agir, et qui ont été une fois intégrées selon le type évolutif de l'organisme auquel elles appartiennent, oscille sans cesse entre la désintégration et la réintégration, entre la conscience et l'inconscience. La cénesthésie totale, personnelle ou impersonnelle, que nous avons à un moment donné, est la somme ou la résultante des phases désintégratives conscientes de toutes ces activités partielles. La conscience (c'est de la conscience *en général* qu'il s'agit ici, et non de la conscience du *moi*) est continue, grâce en partie à la continuité du processus de désintégration fonctionnelle et à ce que les états de conscience, tout en passant d'un groupe d'éléments centraux à un autre, sont toujours reliés entre eux par telle ou telle autre forme d'association, et sont, à ce point de vue, réellement la continuation les uns des autres; et, en partie, grâce à la réviviscence d'états de conscience passés, inconsciemment consolidés ou rendus latents par la réintégration, et dégagés de nouveau, dès qu'une onde de désintégration vient les tirer de leur léthargie. Ce sont ces nombreuses vibrations et *revibrations* isolées qui se fondent en cet accord uni-

fiant que nous appelons notre *cénesthésie*, et que nous possédons sans interruption tant que nous veillons ; il n'y a, dans la conscience, de solution de continuité que lorsqu'il y a arrêt dans la désintégration névro-psychique : durant le sommeil profond et durant la syncope.

La conscience du *moi*, qui est un cas particulier de la conscience en général, se conforme aussi à ce que nous venons de dire, mais avec cette différence qu'elle est bien plus souvent interrompue, bien plus *intermittente* que la cénesthésie totale ; car celle-ci est souvent formée de sensations directes ou réflexes, suffisamment intenses pour enrayer complètement la désintégration due aux sensations personnelles, c'est-à-dire pour étouffer tout sentiment individuel. Il nous faut sortir de nos réflexions pour nous rappeler que c'est *nous* qui avons réfléchi ; car, si la forte tension qui domine nos éléments centraux ne s'apaise pas au point de permettre à des sensations locales de nous *rappeler à l'individualité*, ces sensations ne produisent point de désintégration et par conséquent point de conscience. Il faut une forte impresson pour tirer de sa rêverie un homme absorbé par de profondes réflexions ; si l'impression incidente n'a pas la force d'introduire dans les éléments centraux, malgré la tension qui les domine, *sa propre modalité de désintégration*, elle ne produit point de conscience correspondante et passe inaperçue. Le sentiment de *continuation de la même individualité* est le résultat du fonctionnement *modifié* des centres nerveux, à la suite de la réintégration particulière qui s'opère, pendant chaque période de repos total ou partiel, dans les éléments nerveux qui ont été désintégrés d'une façon particulière pendant chaque période d'activité : ces dernières sont assimilées et réunies en un tout, précisément comme les phrases d'un chapitre, ou les mots d'une phrase, ou les lettres d'un mot.

Si le lecteur, ainsi mis sur la voie, examine sérieusement autant d'exemples qu'il voudra, choisis de façon à servir de type à toutes les formes connues d'activité psychique, il finira toujours par arriver à quelque chose de très-semblable à la loi que j'ai formulée plus haut ; après avoir erré dans le labyrinthe cérébro-psychique et en avoir fouillé tous les coins et recoins, il sera inévitablement conduit à la seule issue qu'il y ait, et qui est celle-ci :

La conscience est l'expression subjective de la désintégration fonctionnelle des éléments nerveux ; *son intensité est en proportion directe de la désintégration des éléments actifs et, en même temps, en proportion inverse de la facilité avec laquelle chacun de ces éléments transmet à d'autres la désintégration qui s'empare de lui et rentre dans la phase de réintégration.*

Je peux commettre une erreur, mais il me semble que cette formule vient se poser en un trait d'union entre les opinions extrêmes et en apparence inconciliables de Lewes et de Maudsley ; elle nous montre en effet que tous les deux ont tort et raison à la fois, et que leur opposition vient de ce que le premier, trop préoccupé du côté réceptif de l'activité névro-psychique, de sa phase désintégrative, et de la difficulté de la transmission centrale, voit la conscience partout; tandis que le dernier, trop préoccupé du côté *restitutif* de l'activité névro-psychique, de la facilité de la transmission centrale et de la phase réintégrative des processus impliqués, voit partout l'inconscience.

La vérité est dans la synthèse de ces deux points de vue : elle nous enseigne que, quel que soit le centre actif, le conscient et l'inconscient coexistent toujours et partout, et prédominent, tantôt l'un, tantôt l'autre, conformément à la loi que j'ai tâché d'élucider, et qui embrasse en même temps l'activité nerveuse la plus fortement consciente et l'activité la plus inconsciemment automatique.

Pour tout ce qui concerne l'application de cette loi aux centres subalternes, je renvoie le lecteur au mémoire dont cet article est un court résumé, mémoire lu, à Rome, à l'Académie *dei Lincei*, et qui doit paraître dans le prochain volume des actes de cette Académie.

A. Herzen.

Florence, février 1879.

SUR LE SOCIALISME

FRAGMENTS INÉDITS

(FIN) [1]

Difficultés du Socialisme

On peut distinguer deux genres de socialistes parmi ceux qui prennent ce nom. Il en est dont les plans en faveur d'un ordre social nouveau, où la propriété privée et la concurrence individuelle doivent être supprimées, où d'autres motifs d'action doivent exister, reproduisent la forme des communautés de villages ou de communes, et s'appliqueraient à une nation entière en la divisant en une foule de ces unités autonomes. Tel est le caractère des systèmes d'Owen, de Fourier et en général des socialistes qui sont plutôt spéculatifs et philosophes. Les autres, qui sont plutôt un produit du continent que de la Grande-Bretagne et qu'on peut appeler socialistes révolutionnaires, se proposent des résultats plus hardis. Ils veulent faire diriger toutes les ressources productives du pays par une autorité centrale, le gouvernement. Dans ce but, il en est qui l'avouent, les classes ouvrières, ou quelqu'un en leur faveur, s'empareraient de toute la propriété du pays et l'administreraient pour le bien général.

Quelles que soient les difficultés que soulève la première de ces deux formes de socialisme, il est évident que la seconde les implique aussi, et bien d'autres encore. La première a le grand avantage qu'on peut la mettre en œuvre progressivement, et qu'elle peut démontrer ce qu'elle vaut, par l'expérience. On peut la mettre à l'épreuve d'abord sur une population choisie, et on peut l'appliquer ensuite à d'autres, à mesure que leur éducation et leur progrès le permettent. Elle n'a pas besoin de se transformer en un engin de destruction, et, dans l'ordre naturel des choses, elle ne jouerait ce rôle que lorsqu'elle serait devenue aussi un moyen de reconstruction. Il n'en est pas de même de l'autre forme de socialisme : celle-ci se propose de substituer d'un seul coup la loi nouvelle à l'ancienne, de renoncer à la somme de bien réalisée sous l'empire du système ac-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

tuel et aux grandes chances d'amélioration qui lui restent, pour sauter sans préparation aucune à l'autre bout, en faisant marcher tout le système des œuvres sociales, sans recourir à la force motrice qui a jusqu'ici mis en jeu toute la machine. Pour jouer ce jeu sans autre autorité qu'une opinion personnelle, qu'aucune vérification expérimentale n'a encore confirmée, pour s'attaquer à tous ceux qui possèdent actuellement une existence matérielle aisée et leur ravir par la force les moyens de la conserver, pour ne pas reculer devant l'effusion de sang et la misère effroyables qui seraient le résultat de ces tentatives, si elles venaient à rencontrer des résistances, il faut, avouons-le, des hommes doués à la fois d'une confiance sereine en leur propre sagesse, et d'une insouciance des souffrances d'autrui, plus grandes encore que celles de Robespierre et de Saint-Just, ces types de la conjonction de ces deux attributs. Néanmoins ce système possède des éléments sérieux de popularité qu'on ne rencontre pas dans la forme la plus prudente et la plus raisonnable de socialisme; ce qu'il veut, il promet de le faire vite, et il entretient chez les enthousiastes l'espérance de voir la totalité de leurs aspirations réalisées pendant leur vie et tout d'un coup.

Toutefois, il vaut mieux n'examiner ce qu'il y a de particulier dans la forme révolutionnaire de socialisme, qu'après que nous aurons pesé comme il convient les considérations qui s'appliquent aux deux systèmes.

La production ne saurait atteindre le chiffre actuel, ni entretenir une population aussi nombreuse que celle d'aujourd'hui, qu'à deux conditions : un outillage abondant et coûteux des bâtiments, les autres instruments de production et la faculté d'entreprendre de longues opérations avec celle d'en attendre longtemps les fruits. En d'autres termes, il faut qu'il existe un grand capital accumulé, ou bien fixé dans le mobilier et les bâtiments, ou bien en circulation, c'est-à-dire servant à l'entretien des travailleurs et de leurs familles durant le temps qui s'écoule avant l'achèvement des opérations de production et la rentrée du produit. Les lois du monde matériel et les conditions de la vie humaine imposent cette nécessité. Mais ce capital fixe et ce capital circulant, conditions nécessaires de la production (et nous devons y ajouter la terre et tout ce qu'elle contient), peuvent être la propriété collective de ceux qui l'emploient, ou bien celle de certains individus. La question est de savoir lequel de ces deux systèmes est le plus propre à produire le bonheur des hommes. Ce qui fait le caractère du socialisme, c'est que la propriété collective des instruments et des moyens de production est à tous les membres de la société; d'où la conséquence que la division du

produit entre les corps des propriétaires doit être un acte de l'autorité publique, soumis à certaines règles posées par la société. Le socialisme n'exclut point la propriété privée des articles de consommation, c'est-à-dire le droit exclusif de chacun, homme ou femme, à sa part du produit, une fois reçue, soit pour en jouir, soit pour la donner, soit pour l'échanger. Par exemple, la terre pourrait être absolument la propriété de la communauté pour servir à l'agriculture et à d'autres buts de production ; on pourrait la cultiver au profit collectif, tandis que, en même temps, la demeure attribuée à chaque individu ou à chaque famille comme une part de leur rémunération resterait aussi exclusivement leur propriété qu'une maison appartenant à un particulier peut l'être aujourd'hui. La propriété privée ne comprendrait pas seulement la maison, elle s'étendrait encore à tous les terrains d'agrément que les conditions de l'association permettraient d'y rattacher pour le plaisir de ses habitants. Le trait distinctif du socialisme n'est pas de mettre tout en commun, mais de faire la production pour le compte commun, de ranger tous les instruments de production dans la propriété commune.

On ne saurait donc contester la possibilité de mettre en pratique le socialisme conçu d'après le plan des villages d'Owen ou de Fourier. Le gouvernement de la production totale d'une nation par une agence centrale est tout autre chose; seulement une association agricole et manufacturière de deux à quatre mille habitants dans d'assez bonnes conditions de sol et de climat serait plus facile à conduire que mainte compagnie montée par actions. La question à examiner est celle de savoir si cette direction collective a autant de chances de succès que la direction de l'industrie privée par un capital privé. Il faut examiner cette question à deux points de vue, d'après la valeur productive de l'esprit ou des esprits dirigeants, et d'après celle des simples ouvriers. Enfin, pour la poser sous sa forme la plus simple, nous supposerons que le socialisme prend la forme du simple communisme ; nous voulons parler du régime du partage des produits par égales parts entre tous les membres de la société, ou, suivant l'idée supérieure que M. Louis Blanc se fait de la justice, du partage du produit en parts proportionnelles d'après la différence des besoins, mais sans aucune différence dans la rémunération d'après la nature du service, ni d'après le mérite supposé des services de l'individu. Il y a d'autres formes de socialisme, particulièrement le fouriérisme, qui, conformément à des raisons de justice ou de convenance, accorde une rémunération différente pour des genres ou des degrés différents de services rendus à la société ; mais, pour le moment, nous en pouvons ajourner l'examen.

La plus grande différence entre les forces motrices, sous le régime de la propriété privée et sous celui du communisme, porte sur la question de la direction. Dans le système actuel, la direction réside entièrement dans les mains des personnes qui possèdent le capital ou qui en sont personnellement responsables. Tout le profit de la différence entre la meilleure et la pire administration des affaires revient aux personnes qui les dirigent : ce sont elles qui recueillent tout le bénéfice d'une bonne gestion, à moins que leur intérêt ou leur libéralité ne les engage à en faire part à leurs subordonnés ; seules, aussi, elles supportent tout le dommage d'une gestion mauvaise, à moins que la gestion ne soit si mauvaise qu'elle les mette dans l'impossibilité d'employer du travail par la suite. Il y a, dans cette situation, un motif personnel puissant à faire le mieux possible et à tenter les derniers efforts pour rendre les opérations industrielles productives et économiques. Le motif n'existerait pas sous le régime du communisme, puisque des gérants recevraient seulement, comme leur part du produit, le même dividende que les autres membres de l'association. Il resterait d'autres motifs : d'abord l'intérêt commun à tous que les affaires soient gérées de telle sorte que le dividende devienne le plus grand possible, et ensuite les inspirations de l'amour du bien public, de la conscience, de l'honneur et de la gloire des gérants. La force de ces motifs, surtout quand ils opèrent de concert, est considérable, mais elle varie beaucoup suivant les personnes, et elle se montre beaucoup plus grande pour certains objets que pour d'autres. L'expérience nous enseigne que, au degré encore inférieur de culture morale que l'homme n'a point dépassé, les impulsions de la conscience, de la gloire et de la réputation, lors même qu'elles ont de la force, se trouvent la plupart du temps bien plus puissantes pour retenir que pour pousser. On peut compter davantage sur elles pour empêcher le mal que pour mettre en jeu toute l'activité de l'homme dans l'accomplissement des occupations ordinaires. Pour la plupart des hommes, le seul motif assez constant et assez persistant pour vaincre l'influence toujours présente de l'indolence et de l'amour du bien-être, pour induire les hommes à s'attacher sans relâche à un travail presque toujours fatigant et sans attrait, c'est la perspective d'améliorer leur propre condition économique et celle de leur famille. Plus ce motif est dominant, plus devient étroit le rapport qui unit tout accroissement d'effort avec un accroissement correspondant de ses fruits. Supposer le contraire, ce serait admettre implicitement que, avec les hommes tels qu'ils sont actuellement, le devoir et l'honneur sont de plus puissants motifs que l'intérêt personnel, non-seulement pour provo-

quer l'homme à agir ou à s'abstenir dans un certain sens pour lequel ses sentiments ont été préparés par une culture exceptionnelle, mais aussi pour régler sa vie entière. Personne, je pense, n'oserait l'affirmer. Il serait possible, dira-t-on, de remédier à l'insuffisance de l'efficacité de l'amour du bien public et social, qui ne vient que de l'imperfection de l'éducation. Je suis prêt à l'admettre et à convenir que, même aujourd'hui, il y a beaucoup d'individus qui font exception à cette infirmité générale. Mais, avant que ces exceptions deviennent la majorité ou même une importante minorité, il s'écoulera beaucoup de temps. L'éducation des hommes est au nombre des arts les plus difficiles, et le point dont nous parlons est l'un de ceux où jusqu'ici l'éducation a le moins bien réussi. En outre, les améliorations qui s'introduisent dans l'éducation générale sont nécessairement très-lentes, parce que la génération future est élevée par la présente, et que l'imperfection des maîtres pose une limite infranchissable aux efforts qu'ils tentent pour rendre leurs élèves meilleurs qu'eux-mêmes. A moins d'opérer sur une portion choisie de la population, il faut donc compter que l'intérêt personnel sera longtemps encore une cause qui poussera l'homme à consacrer aux affaires industrielles plus de zèle et d'attention que n'en pourraient inspirer les motifs d'un ordre plus élevé. On dira qu'à présent la soif de la renommée personnelle va, par son excès même, à l'encontre de son propre but, en ce qu'elle excite à courir avec insouciance, et souvent avec improbité, les hasards de la fortune. C'est vrai, et, avec le communisme, cette source de maux se trouverait le plus souvent tarie. Mais il est probable que l'esprit d'entreprise, le bon comme le mauvais, manquerait, et que les affaires tomberaient sous l'empire de la routine. Plus l'autorité des sanctions externes dans les sociétés communistes est efficace pour imposer l'accomplissement du devoir, et plus il est facile d'obliger tout le monde à suivre à la lettre des règles fixes, plus aussi il est aisé d'astreindre à accomplir le devoir. Ce qui rend ce résultat encore plus probable, c'est que les gérants ne pourraient agir avec indépendance que dans des limites resserrées. Naturellement, ils tiendraient leur autorité du choix de la société, qui pourrait à tout moment leur retirer leur fonction ; ils seraient donc soumis à la nécessité, quand même la constitution de la société ne l'exigerait pas, d'obtenir le consentement général du corps social, avant d'introduire aucun changement dans la méthode reçue. Comme il est difficile de persuader à un corps nombreux de changer quelque chose à la façon dont il a coutume de travailler, d'y apporter une modification qui donne souvent beaucoup de dérangement et dont les risques sont plus apparents

que les profits, il arriverait généralement qu'on laisserait aller les choses dans les voies habituelles. A cette objection on peut répondre que si le choix du gérant dépendait des personnes directement intéressées au succès de l'entreprise, et qui ont en même temps la connaissance pratique des hommes et l'occasion de les juger, il se porterait probablement en moyenne sur des gérants plus habiles que ceux que désigne le hasard de la naissance, seule autorité qui décide le plus souvent, dans l'état actuel, à qui appartiendra le capital. C'est possible. On pourrait répondre que le capitaliste par héritage a aussi la faculté, comme la société, de nommer un gérant plus capable que lui ; mais il ne se trouverait pas plus avancé que la société et n'en tirerait pas plus d'avantage. Seulement les adversaires du socialisme peuvent alléguer que, sous le régime communiste, les personnes les plus propres à la gestion reculeraient probablement devant le poids de la fonction. Aujourd'hui, le gérant, fût-il serviteur à gages, a une bien plus grosse rémunération que les autres personnes engagées dans l'affaire ; en outre, sa fonction de gérant lui sert de premier échelon pour arriver à des positions sociales plus élevées qui s'offrent à son ambition. Dans le système communiste, il ne posséderait aucun de ces avantages ; il obtiendrait, comme tout autre membre, le dividende égal pour tous tiré du produit du travail de la société, et rien de plus ; il n'aurait plus aucune chance de s'élever du rang de salarié à celui de capitaliste ; et, tandis que rien ne saurait rendre son sort meilleur que celui des autres travailleurs, sa responsabilité et ses inquiétudes augmenteraient tellement qu'une grande partie des hommes préféreraient probablement des positions moins honorées. Platon avait prévu cette objection au système de la communauté des biens entre les membres de la classe gouvernante. Le motif sur lequel il comptait pour décider les hommes capables à se charger des soucis et des travaux du gouvernement, sans y être poussés par aucun des motifs ordinaires, c'est la crainte d'être gouvernés par des hommes pires. En réalité, c'est sur ce motif qu'il faudrait le plus souvent compter ; les personnes les plus dignes de gérer les affaires se sentiraient portées à en assumer la charge, pour éviter qu'elles ne tombent en des mains moins dignes. Ce motif se montrerait probablement efficace aux moments où l'on sentirait que la société marche à sa ruine, ou même seulement qu'elle tombe dans un état moins prospère par l'effet d'une gestion inhabile. En règle générale, cependant, on ne saurait attendre que ce motif agisse sous l'impulsion moins pressante du désir de concourir simplement à une amélioration. Il en serait autrement des inventeurs ou des faiseurs de projets, gens

ardents à mettre en œuvre les idées dont ils espèrent des résultats considérables et immédiats. Mais les personnes de ce genre ont très-souvent un caractère confiant à l'excès et un jugement très-imparfait, qui les rend impropres à la direction générale des affaires; et, lorsque par hasard ils y sont propres, c'est justement contre eux que les hommes vulgaires entretiennent des préjugés. Le plus souvent, ils seraient incapables de surmonter la première difficulté qui les arrêterait, celle de persuader à la fois à la société d'adopter leur projet et de les accepter pour directeurs. Aussi peut-on croire que, sous le régime du communisme, la gestion des affaires se prêterait moins, selon toute probabilité, à l'ouverture de nouvelles voies, et n'obtiendrait pas, en vue d'un avantage éloigné et incertain, des sacrifices immédiats rarement accompagnés de risques, sans doute, mais sans lesquels aucune grande amélioration dans la condition économique des hommes ne saurait se réaliser. Les gérants ne pourraient pas davantage conserver l'état existant en présence d'un accroissement continuel du nombre des bouches à nourrir.

Jusqu'ici, nous n'avons tenu compte que de l'effet des motifs sur l'esprit des gérants de l'association. Voyons maintenant ce qui se passe du côté du commun des travailleurs.

Les travailleurs, sous le régime du communisme, n'auraient aucun intérêt, en dehors de leur part dans l'intérêt général, à faire leur travail honnêtement et activement. Mais, sur ce point, l'état des choses ne serait pas pire qu'à présent, en ce qui concerne la grande majorité de la classe qui produit. Payés en salaires fixes, les ouvriers sont si loin d'avoir à l'efficacité de leur travail un intérêt direct qui leur soit propre, qu'ils ne prennent pas même dans l'intérêt général la part que tout ouvrier y prendrait dans l'organisation communiste. Aussi tout le monde a-t-il remarqué l'insuffisance du travail à gages, et la façon imparfaite dont il met en jeu les aptitudes réelles des travailleurs. Sans doute, la réputation d'être un bon ouvrier n'est pas sans valeur; elle a pour effet de faire donner de préférence du travail à l'homme qui la possède, et souvent un salaire plus élevé. Il lui est possible encore de monter à la position de chef d'atelier ou d'administrateur subalterne, non-seulement plus payés que les ouvriers ordinaires, mais favorisés quelquefois de certains avantages ultérieurs. Mais, d'un autre côté, il faut dire qu'avec le communisme les sentiments de la société, composée de compagnons sous les yeux desquels chacun travaille, se montreraient certainement favorables au travail bon et sérieux et défavorable à la paresse, à l'inattention, au gaspillage. Dans le système actuel, non-seulement il n'en est pas ainsi, mais l'opinion publique de la classe des ouvriers agit souvent

en sens contraire. Les règles de certaines associations ouvrières interdisent actuellement à leurs membres de dépasser une certaine mesure donnée de force productrice, de peur de diminuer par cet excès de travail le nombre des ouvriers nécessaires pour faire tout l'ouvrage. Pour la même raison, ces sociétés opposent de violentes résistances aux inventions destinées à économiser le travail. Le changement qui ferait passer de cet état de choses à un autre où chacun aurait intérêt à rendre autrui industrieux, habile et attentif autant que possible (ce qui aurait lieu dans le communisme), serait très-certainement dans le sens du mieux.

Toutefois, il faut remarquer que les principales défectuosités du système actuel par rapport à la force productrice de travail peuvent recevoir des amendements, et que l'on obtiendrait les principaux avantages du communisme en cette matière par des dispositions compatibles avec la propriété privée et la concurrence individuelle. On a déjà réalisé une amélioration considérable par le travail à la pièce dans les genres d'ouvrage qui le comportent. Ce système rattache étroitement l'intérêt personnel de l'ouvrier à la quantité d'ouvrage qu'il rend, sinon à la qualité, dont la vigilance de l'employeur demeure encore l'unique garantie. D'ailleurs le travail à la pièce n'est pas en faveur dans la classe ouvrière; elle s'y montre au contraire souvent hostile, parce qu'elle croit y voir un moyen de restreindre le marché du travail. Cette aversion pour le travail à la pièce repose certainement sur de bonnes raisons, s'il est vrai, comme on le prétend, que trop souvent les employeurs s'en servent pour constater le maximum d'ouvrage que peut rendre un bon ouvrier, afin de fixer le prix de la pièce si bas, qu'en faisant tout son possible, l'ouvrier ne peut pas gagner plus qu'on n'aurait été obligé de lui donner sous forme de salaire quotidien pour le travail ordinaire.

Mais il y a pour les inconvénients du travail salarié un remède bien plus parfait que le travail à la pièce : c'est ce qu'on appelle la *participation industrielle*, c'est-à-dire la participation de tous les travailleurs aux profits, par le partage entre tous ceux qui ont pris part au travail, sous forme d'un tant pour cent du bénéfice, d'une partie ou de la totalité des gains, déduction faite d'une rémunération attribuée au capitaliste. On a vu en Angleterre et ailleurs que ce système était d'une efficacité admirable. Il a rallié les sentiments des ouvriers qui s'y emploient, lesquels portent tous une attention sérieuse à l'intérêt général de l'affaire. En excitant à la fois le zèle des travailleurs et en mettant fin au gaspillage, ce système a accru d'une façon sensible la rémunération du travail, dans tous les genres de production où on l'a appliqué. Il est évident qu'il est susceptible

d'une extension et d'un accroissement indéfinis de la part de profits attribuée aux travailleurs, sans autre limite que celle qui ne laisserait plus aux gérants assez d'intérêt personnel dans le succès de l'entreprise. Il est même probable que, lorsque ces combinaisons seront devenues très-communes, bon nombre de ces sortes d'affaires passeraient d'un jour à l'autre, par la mort ou par la retraite des chefs d'industrie, et par des arrangements, aux mains d'une association purement coopérative.

Il semble donc que, en ce qui concerne les motifs d'efforts dans le corps de la classe ouvrière, le communisme ne possède pas d'avantage qu'on ne puisse obtenir sous le régime de la propriété privée, et que, en ce qui concerne la gérance, il a des inconvénients considérables. Il en a d'autres qui paraissent lui être inhérents, à cause de la nécessité qui lui incombe de trancher d'une façon plus ou moins arbitraire des questions qui, dans le système actuel, se résolvent d'elles-mêmes, souvent assez mal, mais du moins spontanément.

C'est une règle simple, et à certains égards juste, de donner un payement égal à ceux qui participent au travail. Mais cette justice est fort imparfaite, à moins que l'œuvre n'ait été faite par tous d'une façon égale. Or les différents genres de travail que toute société exige sont très-inégaux, à cause de la difficulté ou des désagréments qu'ils présentent. Il est si malaisé de leur trouver une commune mesure qui rende la qualité équivalente à la quantité, que les communistes proposent généralement que tout le monde passe tour à tour par tous les genres de travail.

Mais un tel expédient entraîne le sacrifice à peu près complet de tous les avantages économiques de la division des fonctions, division dont les économistes ont souvent estimé trop haut les avantages, il est vrai, ou dont, pour mieux dire, ils n'ont pas estimé assez les inconvénients, mais qui ne laisse pas néanmoins d'être très-avantageuse à la productivité du travail. Il y a pour cela deux raisons. D'abord la division du travail permet de le distribuer en quelque sorte d'après les aptitudes spéciales et les talents de l'ouvrier. Ensuite, l'ouvrier acquiert plus d'adresse et de promptitude dans un genre de travail, quand il s'y consacre exclusivement. Par conséquent, l'arrangement jugé indispensable à une juste distribution aurait probablement un désavantage considérable au point de vue de la production. En outre, c'est encore une façon très-imparfaite de pratiquer la justice que de demander la même somme de travail à tout le monde. Les hommes ont des capacités de travail inégales, tant du corps que de l'esprit : ce qui est pour l'un une tâche légère est pour un autre un fardeau qu'il ne peut porter. Il est donc nécessaire qu'il y ait un pou-

voir qui exerce le droit de grâce, une autorité compétente qui accorde des exemptions, dispense de la quantité ordinaire de travail et proportionne la tâche en quelque sorte aux aptitudes. Tant qu'il y aura des paresseux et des égoïstes qui aimeront mieux qu'on travaille pour eux que de travailler eux-mêmes, il sera fait de fréquentes tentatives pour obtenir des exemptions par faveur ou par fraude; on aura de la peine à les repousser, et on n'y réussira pas toujours. Ces inconvénients se feraient peu sentir, pendant quelque temps du moins, dans les sociétés composées de personnes choisies, ardemment désireuses du succès de l'expérience. Mais les plans de régénération de la société doivent avoir en vue la moyenne des hommes, et, mieux encore, l'immense « résidu » de gens que l'insuffisance de leurs vertus personnelles et sociales range beaucoup plus bas que la moyenne. Les petites querelles et l'animosité qui ne sauraient manquer de se produire à l'occasion de la distribution du travail, quand il faut en venir à de telles gens, contribueraient beaucoup à amoindrir l'harmonie et l'unanimité qui, selon l'espoir des communistes, doivent régner parmi les membres de leur association. Même, dans les circonstances les plus heureuses, la concorde serait bien plus en danger que les communistes ne le supposent. L'institution communiste a des mesures destinées à empêcher les querelles à propos d'intérêts matériels : l'individualisme est exclu des affaires. Mais il est d'autres relations d'où nulle mesure arrêtée d'avance ne l'élimine; il y aura encore des rivalités entre les personnes pour la réputation et le pouvoir. Lorsque l'ambition personnelle se trouve exclue d'un domaine où, chez la plupart des hommes, elle trouve à s'exercer, celui de la richesse et des intérêts pécuniaires, elle se jette avec plus d'ardeur sur celui qui lui demeure ouvert. On peut s'attendre à voir les luttes pour la prééminence et pour l'influence dans la direction des affaires devenir bien plus âpres, lorsque les passions qui ont la personne pour objet, détournées de leur cours ordinaire, ne trouveront plus leur principale satisfaction que dans cette autre voie. Pour ces diverses raisons, il est probable qu'une association communiste ne nous offrirait pas souvent l'attrayant tableau de l'amour mutuel et de l'unité de volonté et de sentiments que les communistes s'en promettent, à ce qu'ils disent. Souvent, au contraire, la société serait en proie aux dissensions et réduite à se dissoudre.

D'autres causes de discorde, et de bien plus nombreuses, découlent de la nécessité impliquée, dans le système communiste, de faire trancher par la voix de tous les questions qui sont de la dernière importance pour chaque membre de la société et dont la solution, dans le système actuel, demeure réservée aux individus, chacun

pour ce qui le concerne. Pour exemple, prenons l'éducation. Tous les socialistes sont profondément pénétrés de l'importance capitale de l'éducation à donner aux jeunes gens, non-seulement pour les raisons qui sont bonnes dans tous les systèmes, mais aussi parce que les leurs demandent beaucoup plus que les autres à l'intelligence et à la moralité des citoyens pris individuellement. Les communistes sont même bien plus intéressés que les partisans de tout autre système social à prendre des mesures excellentes en vue de l'éducation. Or, sous le communisme, c'est à la collectivité qu'il appartiendrait de prendre ces mesures en ce qui concerne chaque citoyen, puisque les parents, comme individus, à supposer qu'ils préfèrent un autre mode d'éducation pour les enfants, n'auraient aucun moyen à eux de le payer et se trouveraient réduits, pour atteindre leur but, à l'enseignement qu'ils pourraient tirer de leur propre fonds et à leur influence personnelle. Tout membre adulte de la société aurait un suffrage pour décider du système collectif d'éducation à établir au profit de tous. Il y a là la cause la plus féconde de discorde qui puisse exister dans une association. Tous ceux qui auraient une opinion ou une préférence au sujet de l'éducation qu'ils voudraient voir donner à leurs propres enfants, n'auraient qu'une chance sérieuse de l'obtenir : c'est l'influence qu'ils parviendraient à exercer sur la décision collective de la société.

Il est inutile de nous occuper en particulier des autres questions importantes qui touchent à l'emploi des ressources productives de l'association, aux conditions de la vie sociale, aux relations de la société avec les autres associations, etc., questions au sujet desquelles des différences d'opinion souvent inconciliables pourraient bien s'élever. Mais les discussions mêmes auxquelles on peut s'attendre seraient un bien moindre mal pour l'avenir de l'humanité qu'une unanimité trompeuse due à l'écrasement de toutes les opinions et des désirs de chacun par les décrets de la majorité. Les obstacles qui barrent la voie du progrès du genre humain sont souvent très-grands, et il faut un concours de circonstances favorables pour qu'on les surmonte ; mais, pour les surmonter, il faut une condition indispensable : c'est que la nature humaine ait la liberté de se développer spontanément, tant dans la pensée que dans l'action ; il faut que l'homme pense par lui-même, qu'il fasse des expériences par lui-même, qu'il ne remette jamais entre les mains de ses chefs, soit qu'ils agissent au nom d'un petit nombre, soit qu'ils aient l'autorité de la majorité, le soin de penser pour eux et de leur prescrire comment ils doivent agir. Mais, dans les associations communistes, la vie privée serait assujettie, comme elle ne

l'a jamais été, à la domination de l'autorité publique ; il y aurait moins de place pour le développement du caractère individuel et des préférences individuelles qu'il n'en a été accordé jusqu'ici, dans aucun État compris dans la portion progressive de la famille humaine, aux individus en pleine possession de droits civiques. Déjà, dans toutes les sociétés, la compression de l'individu par la majorité est un grand mal, et un mal qui ne cesse de croître : elle deviendrait probablement encore plus grande sous le régime du communisme, à moins qu'il ne fût au pouvoir de l'individu de la restreindre, en gardant la liberté d'appartenir à une communauté de personnes de même esprit que lui-même.

Les diverses considérations que je présente n'ont pas pour but de faire conclure que le régime communiste de production ne saurait être dans l'avenir la forme sociale la mieux adaptée aux besoins et à la condition du genre humain. C'est une question, selon moi, qui demeure et qui demeurera longtemps pendante. L'épreuve qu'on pourra faire des principes communistes dans des circonstances favorables, et les améliorations qui s'effectueront graduellement dans le fonctionnement du système actuel, c'est-à-dire dans le régime de la propriété privée, jetteront sans cesse sur cette question une nouvelle lumière. La seule chose certaine, c'est que, pour réussir, le communisme a besoin d'une éducation intellectuelle et morale supérieure chez les membres de la société : morale, pour les mettre en état de jouer leur rôle honnêtement et vaillamment dans le travail de la vie, sans autre motif que la part qu'ils prennent à l'intérêt général de l'association et le sentiment de leur devoir et de leur sympathie pour elle ; intellectuelle, pour les rendre capables d'apprécier les intérêts lointains et de tenir au moins assez de compte de considérations compliquées pour être à même de distinguer en ces sortes d'affaires un bon conseil d'un mauvais. Or, je me refuse absolument à admettre que l'éducation et la culture intellectuelle impliquée dans ces aptitudes ne puissent jamais devenir le partage de chacun des membres de la nation ; mais je suis convaincu que cette transformation est très-difficile, et que l'état actuel ne fera place à l'état nouveau qu'avec une grande lenteur. J'admets que, sur les points de l'éducation morale d'où dépend le succès du communisme, l'état actuel de la société est démoralisant, et qu'une association communiste seule peut dresser efficacement les hommes pour le communisme. C'est donc au communisme à prouver par expérience pratique qu'il est capable de donner cette éducation. Il n'y a que des expériences qui puissent montrer s'il existe déjà, dans une partie de la population, un niveau assez élevé de culture morale pour faire réussir le communisme et

pour donner à la génération nouvelle l'éducation nécessaire pour conserver ce niveau élevé d'une façon durable. Si les associations communistes prouvent qu'elles peuvent être durables et prospères, elles se multiplieront ; elles seront adoptées successivement par des fractions des nations les plus avancées, au fur et à mesure que ces fractions se trouveront moralement propres à ce mode d'existence. Mais, si l'on voulait forcer des populations non préparées à vivre sous le régime communiste, alors même qu'une résolution politique donnerait la puissance de l'essayer, on n'aboutirait qu'à un désappointement.

Si l'épreuve de la pratique est nécessaire pour juger le communisme, elle ne l'est pas moins pour juger les autres systèmes socialistes qui découvrent les difficultés du communisme et inventent des moyens pour les surmonter. Le principal de ces systèmes est le fouriérisme. A ne le considérer que comme un produit de l'intelligence, il mérite l'attention de tous ceux qui étudient la société ou l'esprit humain. Il n'y a guère une objection, une difficulté que Fourier n'ait prévue, et à laquelle il n'ait opposé des mesures préventives par des inventions dont l'application serait l'effet de l'autonomie de l'individu, mais qui s'inspirent d'un principe de justice distributive moins élevé que celui du communisme, puisque le fouriérisme admet l'inégalité de la distribution et la propriété individuelle du capital, sans accepter qu'on en puisse disposer arbitrairement. Le grand problème auquel Fourier s'attache consiste à rendre le travail attrayant. Si l'on pouvait en obtenir la solution, la principale difficulté du socialisme se trouverait surmontée. Il soutient qu'aucun genre de travail utile n'est répugnant pour tout le monde à moins qu'il ne soit excessif ou dépourvu du stimulant de la compagnie et de l'émulation, ou considéré avec mépris par les hommes. Les travailleurs dans un village fouriériste se classent spontanément en groupes ; chaque groupe entreprend un genre d'ouvrage différent, et chacun peut être membre non-seulement d'un groupe, mais d'autant de groupes qu'il veut. On met d'abord un certain minimum pour la subsistance de tous les membres de la société, qu'ils soient ou non capables de travail ; on partage le reste du produit entre les différents groupes par une répartition qui rende attrayante à chacun la quantité de travail demandée et rien de plus : s'il y a trop de monde dans certains groupes, c'est un signe que ces groupes sont trop rémunérés par rapport aux autres ; s'il y en a de délaissés, il faut en élever la rémunération. La part du produit assignée à chaque groupe se divise en proportion fixe entre trois éléments, le travail, le capital et le talent la part du talent est adjugée par le suffrage

du groupe lui-même, et l'on espère que, parmi les variétés des aptitudes des hommes, toutes ou presque toutes auront ce qu'il faut pour exceller dans un groupe ou dans un autre. Il faut que la rémunération du capital soit telle qu'elle suffise à encourager l'épargne sur la consommation individuelle, afin d'accroître le fonds commun jusqu'au point voulu. Le nombre et l'ingéniosité des dispositions destinées à parer aux difficultés de moindre importance, et à supprimer les inconvénients secondaires, sont très-remarquables. Grâce à ces divers artifices, les fouriéristes espèrent que les motifs personnels qui portent à agir dans l'intérêt public, au lieu de se trouver réprimés, deviendraient plus forts qu'à présent, puisque tout accroissement de service rendu amènerait une augmentation de rémunération plus sûrement qu'aujourd'hui, où l'on voit les accidents de la position exercer une si grande influence. L'efficacité du travail augmenterait, à ce qu'ils pensent, d'une façon dont on n'a pas d'exemple; tandis que l'économie en serait prodigieusement accrue, puisqu'on détournerait vers des occupations utiles tout ce qui se gaspille aujourd'hui sur des choses sans utilité ou dommageables, et qu'on se passerait du nombre immense des distributeurs superflus, en faisant gérer par une administration unique l'achat et la vente pour la communauté entière. La liberté de choix des individus à l'égard de leur manière de vivre ne serait pas gênée plus qu'il n'est nécessaire pour tirer de la coopération dans le fonctionnement de l'industrie tous ses avantages. Enfin, le tableau d'une société fouriériste est à la fois attrayant en soi, et il exige moins du commun des hommes qu'aucun autre système socialiste connu. Il y a lieu de désirer que ce système subisse l'essai loyal, seule pierre de touche qui permette de juger de la possibilité de mettre en pratique un nouvean système de vie sociale [1].

Le résultat de l'examen que nous venons de faire des diverses difficultés du socialisme nous conduit à conclure que les divers systèmes qui confient la gestion des ressources du pays à l'action publique au lieu de l'action privée ont droit d'être mis à l'épreuve, que

1. Les principes du fouriérisme sont nettement exposés et vigoureusement défendus dans les divers écrits de Victor Considérant, surtout celui qui est intitulé *La destinée sociale ;* mais les lecteurs curieux d'études sociales teront bien de les étudier dans les écrits mêmes de Fourier. Ils y trouveront d'incontestables preuves de génie, mêlées aux fantaisies les plus étranges et les plus anti-scientifiques sur le monde matériel, et aussi des vues très-intéressantes, mais conçues à la hâte, sur l'histoire du passé et sur l'avenir de l'humanité. Il convient d'ajouter que sur quelques questions sociales importantes, par exemple sur le mariage, Fourier avait des opinions particulières, qui ne laissent pas, il le déclare lui-même, d'être indépendantes des principes de son système industriel et en peuvent être séparées.

pour eux il y a lieu à suivre, et que certains d'entre eux peuvent réclamer la préférence sur l'ordre de choses existant. Toutefois, ils ne sauraient pour le moment être mis en pratique par l'élite de l'humanité, et il leur appartient de prouver qu'ils sont à même de conduire par l'éducation les masses des hommes à l'état d'amélioration qu'ils présupposent. A plus forte raison peut-on parler ainsi du plus ambitieux de tous les systèmes, celui qui prétend prendre possession de la totalité du sol et du capital du pays et se mettre à l'administrer d'ores et déjà pour le compte du public. Sans parler de l'injustice qu'on ferait par là subir aux possesseurs actuels, l'idée seule de confier la direction de l'industrie totale d'un pays à une agence centrale unique paraît tellement chimérique, que personne n'ose proposer une manière de la mettre en pratique. Si les socialistes révolutionnaires atteignaient leur but immédiat, et s'ils tenaient en leur pouvoir toute la propriété du pays, on ne peut guère douter qu'ils ne verraient d'autre moyen praticable de la régir que de la diviser en parties dont chacune serait déléguée à l'administration d'une petite communauté socialiste. On jetterait de côté le problème de la gérance, que nous avons trouvé si difficile même pour une population choisie et bien préparée d'avance, et on l'abandonnerait, pour être résolu le mieux possible, à des agrégats unis par localité, ou pris indistinctement dans la population, y compris les malfaiteurs, les oisifs, les gens les plus vicieux, les plus incapables d'un effort continu de pensée ou d'empire sur soi-même, enfin une majorité qui sans être aussi dégradée est encore, dans l'opinion des socialistes eux-mêmes, dépourvue des qualités essentielles au succès du socialisme et profondément démoralisée par l'état actuel de la société. On resterait au-dessous de la vérité en disant que, si le socialisme faisait son entrée en scène dans ces conditions, il n'aboutirait qu'à un échec désastreux ; et que ses apôtres n'auraient qu'une consolation, celle de penser que l'ordre actuel de la société aurait péri le premier, et que les gens qui en profitent auraient été enveloppés dans la ruine commune : consolation réelle sans doute pour quelques socialistes, car, à en juger par les apparences, le principe qui inspire un trop grand nombre de socialistes révolutionnaires est la haine, haine trop excusable des maux présents, qui se donnerait carrière en mettant fin à tout prix au système actuel, dût-on sacrifier en même temps ceux qui en souffrent, dans l'espoir que du chaos naîtra ce monde meilleur qu'on ne saurait se résigner à attendre d'un progrès plus lent. Ils ignorent que le chaos est le point de départ le plus défavorable pour la construction d'un monde, et qu'après le chaos doivent venir des siècles de lutte, de violence, d'oppression tyran-

nique du faible par le fort. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils replongent le genre humain dans l'état de nature décrit par Hobbes d'une façon si saisissante (*Léviathan*, p. I., ch. XIII), où chaque homme est l'ennemi de tous les autres.

« Dans ces conditions, dit Hobbes, il n'y a point de place pour l'industrie, parce qu'on n'est jamais assuré d'en recueillir les fruits : par conséquent, point d'agriculture, point de navigation, point d'usage des denrées qu'on peut importer par mer, point de bâtiment commode, point d'instrument pour mouvoir et déplacer les choses qui demandent l'emploi de beaucoup de force ; point de connaissance de la face de la terre ; point de notion du temps, point d'arts, point de lettres, point de société, et, qui pis est, une crainte incessante et le danger d'une mort violente ; pour l'homme, une existence solitaire, pauvre, hideuse, bestiale et courte. »

Si les membres les plus pauvres et les plus malheureux d'une société prétendue civilisée se trouvent dans une condition aussi mauvaise que celle qui serait le partage de tous dans la pire forme de barbarie où la dissolution de la vie civilisée plongerait la société, il n'en résulte pas que le moyen de les élever au-dessus de leur condition présente consiste à réduire tous les autres au même état misérable. Au contraire, c'est aux premiers qui se sont élevés au-dessus de cet état que tant d'autres doivent d'avoir échappé au sort général, et l'on ne peut espérer de réussir dans l'avenir à élever le reste des hommes, qu'en donnant aux mêmes procédés une organisation meilleure.

L'idée de la propriété privée n'est pas fixée, mais variable.

Les considérations qui précèdent suffisent pour montrer qu'une rénovation entière de l'édifice social, telle que les socialistes l'envisagent, qui construirait la constitution économique de la société sur une base entièrement nouvelle, autre que la propriété privée et la concurrence, quelque valeur qu'elle puisse avoir comme idéal, et même à titre de prophétie de ce qui pourra advenir en définitive, n'en a aucune comme ressource pour les maux du présent. En effet, ce nouveau régime demande à ceux qui auraient la tâche de faire marcher le nouvel ordre de choses des qualités morales et intellectuelles qu'ils devraient tous posséder sans conteste et qu'il faudrait créer chez le plus grand nombre, ce qui ne saurait être l'effet d'une loi votée par le Parlement et qui ne peut être, dans la supposition la

plus favorable, que l'œuvre lente du temps. Longtemps encore, le principe de la propriété individuelle demeurera maître du terrain : et, lors même que dans un pays quelconque un mouvement populaire porterait les socialistes à la tête d'un gouvernement révolutionnaire, quelques attentats qu'ils viendraient à commettre contre la propriété, l'institution même survivrait ; ils l'accepteraient, ou elle reparaîtrait restaurée par leur chute. Il y a pour cela une excellente raison ; le peuple ne laissera pas périr la seule chose sur laquelle il puisse encore compter pour y trouver subsistance et sécurité, tant qu'il n'aura pas vu fonctionner avec ordre l'institution qui pourrait la remplacer. Ceux-là mêmes, s'il en était, qui se seraient partagé entre eux le fonds qui était auparavant la propriété d'autrui, voudraient garder ce qu'ils auraient acquis et refaire à la propriété, dans les mains de nouveaux détenteurs, le prestige sacré qu'ils refusaient d'y reconnaître quand elle était dans celles des anciens.

Mais si, pour ces raisons, la propriété individuelle a, selon toute apparence, un long avenir devant elle, rien ne nous oblige à croire qu'elle ne doive subir durant tout ce temps aucune modification, ni que tous les droits que l'on attache à la propriété lui appartiennent de manière à ne pouvoir en être détachés et doivent durer autant qu'elle. Au contraire, le devoir et l'intérêt de ceux qui tirent le profit le plus direct des lois de la propriété leur commandent de prêter une attention impartiale à toutes les propositions de changement qui rendraient ces lois en quelque sorte moins onéreuses à la majorité. Ce serait en tout cas une obligation imposée par la justice ; et c'est un conseil que donne la prudence, si l'on veut se placer sur le terrain de la raison pour résister aux tentatives qui ne sauraient manquer de se renouveler fréquemment, en vue de réaliser prématurément les systèmes socialistes.

Une des erreurs qu'on rencontre le plus souvent et qui entraînent les plus grandes erreurs pratiques dans les affaires humaines, consiste à supposer que le même nom représente toujours le même groupe d'idées. Nul mot n'a été plus souvent l'objet de ce genre de méprises que celui de propriété. Il exprime dans tout état de société des droits d'usage ou d'empire exclusif sur des choses et quelquefois, par malheur, sur des personnes, que la loi accorde ou que la coutume reconnaît dans cet état de société. Mais ces droits d'usage et d'empire exclusif sont très-divers et diffèrent beaucoup dans les différents pays et les différents états de société.

Par exemple, dans les sociétés primitives, le droit de propriété ne comprenait pas le droit de tester. Le pouvoir de disposer de la propriété par testament serait, dans beaucoup de pays de l'Europe, une

institution récente, et, longtemps après qu'elle se fut introduite, elle est demeurée restreinte en faveur des personnes désignées sous le nom d'héritiers naturels. Lorsqu'il n'est pas permis de tester, la propriété individuelle ne constitue qu'un intérêt viager. En fait, comme sir Henry Maine l'a si bien montré dans un ouvrage très-instructif, *l'Ancienne Loi*, l'idée primitive de la propriété était qu'elle appartenait à la famille, non à l'individu. Le chef de famille en avait la gérance ; il exerçait réellement les droits de propriétaire. Sur ce point, comme sur d'autres, il gouvernait la famille avec une autorité à peu près despotique. Mais il n'était point libre d'exercer son pouvoir de manière à dépouiller les copropriétaires des autres portions ; il ne pouvait disposer de la propriété de manière à les priver de la jouissance collective ni de la succession. En vertu des lois et des coutumes de certaines nations, la propriété ne pouvait être aliénée sans le consentement des enfants mâles. Ailleurs, l'enfant pouvait au nom de la loi demander un partage de la propriété et se faire délivrer sa part, comme on le voit dans le récit de l'enfant prodigue. Si l'association se continuait après la mort du chef, un autre membre de la famille, non pas toujours le fils, mais souvent le membre le plus âgé, le plus fort, ou l'élu du reste, succédait à la gérance et aux droits du gérant, tous les autres membres conservant leurs droits comme auparavant. Si, d'autre part, l'association se dissolvait pour former plusieurs familles, chacune emportait avec elle une part de la propriété. Je dis propriété, non héritage, parce qu'il y avait pure continuation de droits existants, non création de droits nouveaux ; la part du gérant seule échéait à l'association.

Ajoutons que, pour ce qui concerne les droits de propriété sur les immeubles (la principale espèce de propriété à une époque de barbarie), ces droits différaient beaucoup par l'étendue et la durée. Sous la loi juive, la propriété d'immeubles était une concession temporaire. Au retour de l'année sabbatique, elle rentrait dans le fond commun pour être de nouveau partagée ; mais il nous est bien permis de croire que dans les temps historiques de la nation hébraïque on réussissait souvent à éluder cette règle. Dans beaucoup de pays de l'Asie, avant l'introduction des idées européennes, il n'y avait rien à quoi l'on pût appliquer rigoureusement l'expression de propriété foncière, telle que nous la comprenons. La propriété était fractionnée en parties distinctes, dont les droits se trouvaient déterminés plutôt par la coutume que par la loi. Le gouvernement était en partie propriétaire, puisqu'il avait le droit de tirer du fonds une lourde rente. D'anciennes idées et d'anciennes lois limitaient la part du gouvernement à quelque partie déterminée du produit brut ; mais, dans la

pratique, cette part n'avait pas de limite fixe. Le gouvernement pouvait la transférer à un individu, qui dès lors se trouvait investi du droit de perception des impôts et des autres droits de l'État, mais non des droits des particuliers attachés au sol. Ces droits privés étaient de divers genres. Les cultivateurs actuels, ou ceux d'entre eux qui avaient été longtemps fixés sur le sol, avaient un droit à en garder la possession; il était illégal de les en chasser tant qu'ils payaient la rente; et cette rente en général n'était pas fixée par un accord, mais par la coutume locale : entre les cultivateurs et l'Etat, ou entre le substitut auquel l'État avait transféré ses droits, il existait des intermédiaires ayant des droits plus ou moins étendus. Il y avait les officiers du gouvernement qui percevaient la part de l'État sur le produit de districts quelquefois très-vastes. Bien que tenus de transmettre au gouvernement tout le produit de leurs perceptions, après en avoir déduit un tant pour cent, ils étaient souvent investis de cette charge par droit d'hérédité. Il y avait aussi des communautés de villages composés des descendants prétendus de leurs premiers habitants, qui se partageaient entre eux soit la terre, soit les produits suivant des règles établies par la coutume, qu'ils la cultivassent eux-mêmes ou qu'ils employassent d'autres individus à leur place. Les droits de ces membres de communautés de villages se rapprochaient beaucoup plus de ceux d'un propriétaire foncier, au sens qu'on y rattache en Angleterre, que ceux d'aucune autre partie intéressée. Seulement le droit de propriété du village n'était pas individuel, mais collectif; il était inaliénable et réglé par des lois fixes (les droits des membres individuels ne pouvant être vendus ou hypothéqués qu'avec le consentement de la communauté). En Europe, au moyen âge, presque toute la terre était tenue par la grâce du souverain, à condition de services militaires ou agricoles. Même aujourd'hui, en Angleterre, où les services aussi bien que les droits réservés du souverain sont depuis longtemps tombés en désuétude ou se sont commués en impôts, la théorie de la loi ne reconnaît à personne un droit absolu de propriété sur la terre. L'individu qui est le plus pleinement propriétaire aux yeux de la loi, le *freeholder*, n'est qu'un *tenancier* de la couronne. En Russie, même lorsque les cultivateurs du sol étaient serfs du propriétaire foncier, les droits de propriété de ce dernier sur la terre se trouvaient limités par les droits des serfs que ceux-ci possédaient comme corps collectif gérant ses propres affaires, et le propriétaire n'y pouvait intervenir. Dans la plupart des pays de l'Europe continentale, quand le servage fut aboli ou tomba en désuétude, ceux qui avaient cultivé la terre en qualité de serfs demeurèrent en possession de droits, aussi bien que soumis à des

obligations. Les grandes réformes foncières de Stein et de ses successeurs en Prusse consistèrent à abolir aussi bien les droits que les obligations anciens, et à partager effectivement le sol entre les propriétaires et les paysans, au lieu de laisser aux uns et aux autres des droits réciproquement limités sur la totalité d'un même fonds. Ailleurs, comme en Toscane, le métayer est actuellement copropriétaire avec le propriétaire foncier, puisque la coutume, sinon la loi, lui garantit une possession permanente et la moitié du produit brut, tant qu'il remplit les conditions de sa tenure telle que la coutume les a fixées.

Il y a plus, si les droits de propriété sur les mêmes choses sont plus ou moins étendus suivant les pays, ils s'exercent aussi d'une manière différente sur différentes choses. Dans tous les pays, dans les premiers temps, le droit de propriété s'étendait, et dans quelques-uns il s'étend encore sur des êtres humains. Il a souvent existé une propriété d'emplois publics, tels que les offices de judicature, et une grande quantité d'autres en France avant la Révolution. Il y a encore un petit nombre de charges privilégiées dans la Grande-Bretagne, mais qui finiront, je pense, en vertu de la loi, à la mort de ceux qui en sont investis aujourd'hui. Nous venons seulement d'abolir la propriété dans les rangs de l'armée. Des corps constitués et dotés pour des services publics prétendent encore exercer sur leurs domaines le droit inviolable de propriété que les particuliers ont sur les leurs. Une saine politique, il est vrai, refuse de leur reconnaître ce droit, mais ils ont pour eux la loi.

Nous voyons donc que le droit de propriété reçoit des interprétations diverses; qu'il n'a pas partout ni toujours la même étendue. L'idée qu'on s'en fait est variable; elle a subi fréquemment des révisions et peut en subir encore. Il faut aussi remarquer que les révisions effectuées jusqu'ici dans les progrès de la société ont généralement été des améliorations. Si donc on vient nous dire, à tort ou à raison, qu'un changement, une modification dans le pouvoir exercé sur les choses par les personnes légalement reconnues comme propriétaires , serait profitable au public et contribuerait au progrès général, ce n'est pas y faire une réponse suffisante que de se borner à dire que le changement proposé est en contradiction avec le droit de propriété. L'idée de propriété n'est pas une chose qui soit demeurée identique durant tout le cours de l'histoire et qui ne puisse subir de changement; elle est variable, comme toutes les autres créations de l'esprit humain. A une époque donnée, c'est une expression brève qui dénote les droits que la loi ou la coutume d'une certaine société donnée, vivant à cette époque, confèrent sur les choses. Mais, ni sur

ce point ni sur un autre, la loi ni la coutume d'une époque et d'un pays donnés n'a le droit de demeurer stéréotypée à jamais. Une proposition tendant à réformer des lois ou des coutumes n'est pas nécessairement condamnée parce que son adoption supposerait que, au lieu de subordonner toutes les relations humaines à l'idée qu'on se fait de la propriété au moment même, elle ferait plier les idées existantes de propriété aux nécessités du développement et de l'amélioration de ces relations. Nous ne disons pas cela au préjudice du droit que l'équité reconnaît aux propriétaires, de recevoir une indemnité de l'État pour les droits légaux de propriété dont ils pourraient être dépossédés au profit du public. Ce droit d'équité, ses fondements et ses limites, constituent à eux seuls une question que nous discuterons plus tard. Toutefois, cette condition remplie, la société a pleinement le droit d'abroger ou de modifier un droit particulier de propriété, que pour des raisons suffisantes elle considère comme un obstacle au bien public. Enfin, il est certain que la terrible accusation que nous avons vu, dans un chapitre précédent, des socialistes porter avec justice contre l'état actuel de la société, exige qu'on étudie à fond tous les moyens qui pourraient conserver à l'institution de la propriété une chance de se mettre en état de fonctionner d'une façon plus profitable à cette grande partie de la société, qui, dans le présent, jouit seulement de la plus faible partie des bénéfices directs de l'institution.

JOHN STUART MILL.

LA MORALE DU PESSIMISME

LE NOUVEAU LIVRE DE HARTMANN[1]

(1er ARTICLE)

I

Introduction.

Les philosophes, en présence de l'énigme du monde, sont comme les mathématiciens lorsqu'ils étudient un problème complexe, qui, par son énoncé même, n'admet qu'une seule solution. Ceux-ci commencent par réunir toutes les données de la question, expriment les relations de ces données avec l'inconnue par une ou plusieurs équations; puis, à l'aide des procédés généraux de l'analyse, dégagent l'inconnue et en obtiennent un certain nombre de valeurs différentes qui, au point de vue du pur calcul, résolvent également le problème. Ici, le rôle de l'algèbre est terminé; quand il s'agit de choisir entre les diverses solutions, c'est à des considérations d'un nouvel ordre qu'il faut avoir recours. Ainsi, d'après la nature du problème, on devra souvent éliminer d'emblée les solutions imaginaires; parmi les valeurs réelles, on rejettera tantôt celles qui sont négatives, tantôt celles qui sont impaires, fractionnaires, irrationnelles ou qui dépassent dans un sens ou l'autre telle limite fixée à l'avance. On arrive ainsi d'ordinaire à ne garder comme satisfaisant au problème concret de géométrie, de physique, d'astronomie, qu'une seule des nombreuses solutions du problème abstrait d'algèbre. Si aucune des valeurs obtenues n'est compatible avec les conditions de la question, ou si plus d'une les remplit entièrement, c'est que les données étaient insuffisantes pour la résoudre.

Cherchons les analogues de ces faits bien connus dans le domaine de la métaphysique. Ici, les données, en nombre illimité, sont représentées par les faits physiques, physiologiques, psychologiques,

1. *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Prolegomena zu jeder künftigen Ethik* (Phénoménologie de la conscience morale, prolégomènes à toute éthique future). Berlin, chez Duncker, 1879. XXIV-872 pages.

historiques, recueillis par l'observation et l'expérience; les équations, ce sont les lois tirées de ces faits par les savants; à l'étude analytique du problème correspondent les raisonnements inductifs et déductifs qui remplissent les ouvrages de philosophie; enfin les solutions algébriques ont leur équivalent dans les divers systèmes qui ont prétendu, jusqu'à ce jour, donner la clef de l'énigme universelle. Ces systèmes ne sont pas aussi nombreux qu'il pourrait sembler au premier abord ; ils se ramènent, en définitive, à quatre ou cinq types essentiels, et, pour expliquer leur multiplicité apparente, il suffit de remarquer qu'un même principe, plus ou moins nettement conçu, peut revêtir une infinité d'aspects différents, de même que certaines expressions algébriques se présentent sous plusieurs formes qu'il est parfois très-difficile d'identifier.

Il n'en est pas moins vrai qu'après avoir opéré toutes les simplifications possibles on obtient un résidu final de plusieurs systèmes opposés les uns aux autres, vraiment irréductibles et entre lesquels le penseur impartial est appelé à choisir. Que fera-t-il? cherchera-t-il parmi les éléments déjà employés une raison pour dicter sa préférence? Mais cela est illusoire, puisque, par hypothèse, les relations connues se vérifient indifféremment pour chacune des solutions contraires. Alors, de trois choses l'une : ou bien, désespérant des lumières de l'entendement, il se jette dans les bras de la foi; ou bien, avec les positivistes, il déclare oiseuse et stérile la recherche des causes premières et borne ses ambitions à l'étude des effets; ou bien, pour dissiper ses incertitudes et trouver « le roc sous le sable et l'argile », il examine les principes obtenus à la lumière de certaines vérités, qu'il ne découvre plus dans les choses, mais en lui-même.

Aux disciples dociles de Pascal et de Comte, la métaphysique n'a rien à dire; qu'ils soient au-dessous ou au-dessus d'elle, elle ne peut que perdre à leur commerce. Pour un esprit philosophique qui ne veut ni se décider au hasard, ni répéter, ce qui est peu instructif, que tous les systèmes sont vrais suivant le point de vue où l'on se place, il n'existe donc pas d'autre ressource que l'emploi de ces critérium particuliers qui se réduisent à deux disciplines primordiales : l'esthétique et l'éthique. Ainsi l'exactitude scientifique, la beauté et la moralité sont comme trois cribles superposés et de plus en plus fins par lesquels on fait passer le grain mêlé des doctrines métaphysiques ; bien peu traversent le premier, le second en arrête encore plusieurs, peut-être n'en est-il pas une seule qui résiste à la troisième épreuve.

Ce résultat est décourageant, et les fanatiques d'une cause, plutôt

que d'accepter le verdict, récusent l'autorité des juges. Par exemple, certains matérialistes, après avoir, tant bien que mal, expliqué par les lois atomiques l'ensemble des phénomènes naturels, traitent le beau et le bien de dangereuses chimères, de véritables hallucinations dont le philosophe n'a pas à se préoccuper. Ainsi encore, les adhérents d'une théorie séduisante, qui a trouvé récemment ici un brillant interprète, se contentent de s'être mis en règle avec l'esthétique, et passent sous silence la morale ou la dénaturent en la ramenant à la science du beau. Il ne faut pas savoir trop mauvais gré à ces penseurs de s'être affranchis de scrupules embarrassants; leurs thèses, utiles à développer, demandaient des avocats passionnés et exclusifs; mais le critique doit rester convaincu qu'on ne supprime pas les difficultés en se les dissimulant.

On rendra cette justice à l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient* qu'il a considéré ces procédés trop commodes, comme au-dessous de sa dignité de philosophe. Le nouveau et considérable volume qui vient de paraître sous un titre très-heureusement choisi, sinon très-modeste, renferme les principes fondamentaux de son éthique. La voici enfin la solution de cette question à laquelle, comme on l'a dit, « est suspendue toute la fantasmagorie du pessimisme » [1] : le sort en est jeté. Au bout de dix ans M. de Hartmann « est en état de livrer à la publicité son deuxième ouvrage principal » [2]; son système, armé de toutes pièces, comparaît devant le tribunal suprême de la morale; et les condamnations sommaires fondées sur les témoignages de quelques disciples peu autorisés doivent faire place à un jugement plus éclairé, maintenant que le maître lui-même se présente à la barre.

On connaît les origines de la philosophie de M. de Hartmann. Plusieurs observations curieuses sur le rôle de l'inconscient dans la nature, d'une part, de l'autre un sentiment très-vif des misères de l'existence, lui ont fait concevoir une vaste synthèse dans laquelle l'idéalisme optimiste de Hegel s'est trouvé réuni, sinon concilié avec le dynamisme pessimiste de Schopenhauer. Pour Hartmann, l'Un-Tout, l'Être absolu n'est ni pure intelligence, ni pure volonté, mais un composé de ces deux facultés. Il joint à la sagesse parfaite la parfaite inconscience [3]; tout au plus peut-on lui accorder la fonction psychique la plus élémentaire, le sentiment sourd de la souffrance infinie qui résulte de la non-satisfaction de la volonté [4]. Un jour, par

1. M. Paul Janet, dans le *Temps* du 9 janvier 1879.
2. *Phénoménologie*, préface, I.
3. *Philosophie de l'inconscient*, traduction Nolen, tome II, page 217.
4. *Ibid.*, II, 228.

un acte inexplicable de caprice et de déraison, la volonté est sortie du néant, elle s'est « objectivée », elle s'est faite univers, c'est-à-dire multiple ; l'intelligence, sa servante docile, l'accompagne dans cette métamorphose ; c'est elle qui dicte les lois générales auxquelles obéit la nature des choses, elle qui intervient avec sa clairvoyance infinie dans les manifestations particulières de l'inconscient, elle qui préside aux chefs-d'œuvre de l'instinct, aux créations du génie, aux révolutions de l'histoire [1]. Mais qu'est-ce que l'Un-Tout a gagné à s'être éparpillé dans la pluralité des créatures ? Pour n'être plus unique et transcendante, sa souffrance n'a pas diminué ; grâce à la sagesse infaillible de l'idée, ce monde est le meilleur des mondes possibles, il n'en est pas moins radicalement mauvais [2]. Aussi l'intelligence ne travaille-t-elle pas seulement à en régler le développement, mais encore à en hâter la fin. Cette fin, la volonté seule peut la réaliser en prenant conscience de son infélicité suprême [3]. Or la conscience est impossible au sein de l'Un-Tout, puisqu'elle implique l'opposition et que l'Être qui comprend tous les êtres ne peut s'opposer à rien ; l'Idée la fait donc naître par une sorte de ruse dans les individus supérieurs, ces fonctions phénoménales de l'inconscient. Le jour où ces individus et en particulier les hommes auront concentré en eux la plus grande partie de la somme totale d'énergie et de savoir contenue dans l'univers, l'Un-Tout prendra en eux et par eux conscience de sa misère, il se reniera, et, à l'instant où il se reniera, il aura consommé son suicide, quitte à renaître ensuite, si le hasard le veut, pour traverser encore une fois la même série d'évolutions et d'épreuves, mourir encore, renaître et ainsi de suite indéfiniment [4].

Le père de John Stuart Mill s'étonnait parfois qu'aucune école moderne n'eût songé à remettre en honneur la doctrine des deux principes ennemis qui fait le fond de la religion de Zoroastre et de l'hérésie des Manichéens. Si l'auteur de l'*Analysis* avait vécu jusqu'à nos jours, il aurait reconnu dans M. de Hartmann l'héritier de ces vieilles croyances. Quelque effort que fasse notre philosophe pour établir l'unité substantielle de son Dieu, il est évident que la volonté et l'intelligence de l'Un-Tout ne s'opposent pas comme deux facultés, mais comme deux entités. En effet, de l'aveu même de M. de Hartmann, ni la volonté n'est entièrement dépourvue de contenu, puisqu'elle veut la vie, ni l'intelligence d'activité et d'initiative,

1. *Philosophie de l'inconscient*, I, 88 sq., 297 sq., 410 sq.
2. *Ibid.*, II, 337 sq.
3. *Ibid.*, II, 489 sq.
4. *Ibid.*, II, 36 sq., 191 sq., 496 sq., 539 sq.

puisqu'elle poursuit avec une logique admirable la destruction de l'être. C'est donc bien à un Ormuzd et à un Ahriman d'un nouveau genre que nous avons affaire ; le substratum commun auquel on cherche à les rattacher est une conception inintelligible, ou bien équivaut au Zervane Akérène du mazdéisme postérieur, le « temps infini », c'est-à-dire la pure possibilité vide de contenu [1]. M. de Hartmann paraît s'être rendu compte de ces analogies compromettantes, et comme il ne veut à aucun prix sacrifier son monisme, il a modifié légèrement dans son nouvel ouvrage le fondement ultime de sa théologie. Nous reviendrons sur ce changement peu apparent, mais capital, et nous verrons si le système y a autant gagné en logique qu'en simplicité.

II

Les principes subjectifs de morale.

M. de Hartmann prend la peine de nous avertir (XII) « que son livre peut être lu et compris par tout lecteur instruit, sans aucune connaissance préalable de ses autres publications ». Il est d'accord avec son éditeur pour déclarer « que le présent volume n'est point un aride *compendium* d'éthique, une science *à priori* de ce qui doit être » (*des Seinsollenden*), mais « une phénoménologie de la conscience morale, c'est-à-dire une exploration aussi complète que possible du domaine empiriquement donné de la conscience morale, jointe à une élucidation critique de ces données intérieures et de leurs relations mutuelles et au développement spéculatif des principes qui les dominent » (V). « Cette phénoménologie se distingue essentiellement de toutes les recherches antérieures sur le principe de la morale par son point de départ empirique, par sa méthode inductive, par son universalité (*Allseitigkeit*) qui épuise la matière, et avant toute chose par l'absence de préjugés avec laquelle elle laisse entièrement à la marche de l'investigation phénoménologique le soin de décider s'il existe ou non une moralité, si cette moralité est une réalité ou une chimère, si elle a un principe ou non, si éventuellement ce principe est simple ou multiple, égoïste ou altruiste, hétéronome ou autonome, subjectif, objectif ou absolu ».

En présence de ces affirmations, il peut paraître injuste et bizarre de faire précéder l'exposé de cette morale inductive d'un résumé de la métaphysique de l'auteur, comme si celle-là découlait de celle-ci;

1. Le mazdéisme primitif est un dualisme pur. Voir sur la secte zervanite le récent ouvrage de M. James Darmesteter : *Ormuzd et Ahriman*, § 243 sq.

mais le lecteur reconnaîtra bientôt qu'il y aurait quelque naïveté à prendre à la lettre les déclarations de M. de Hartmann, et, sans mettre en doute le moins du monde leur sincérité, on peut trouver ici un bel exemple des illusions auxquelles s'exposent les faiseurs de systèmes. Pour qui ne s'est pas rendu familières au moins les grandes lignes de la philosophie de l'inconscient, la *Phénoménologie de la conscience morale* est un livre incohérent, confus, sans intérêt spéculatif jusqu'au dernier chapitre, et qui ne vaut que par des digressions étrangères au sujet. Au contraire, dès que l'on garde sans cesse présent à la mémoire le but poursuivi, le principe qui dirige les recherches et auquel elles doivent aboutir, tout s'illumine, l'ordre et l'enchaînement des parties n'ont plus de secrets, et l'on éprouve à suivre l'auteur dans sa marche le même plaisir artistique que nous cause un joueur d'échecs habile, lorsqu'il combine toutes ses manœuvres de manière à mater son adversaire avec un pion coiffé ou sur une case marquée d'avance.

La conscience morale, tel est l'objet des études de M. de Hartmann. Rechercher les différentes transformations de la conscience humaine, c'est rechercher aussi toutes les formes possibles que peut revêtir le principe de la moralité, et la phénoménologie de la conscience se révèle en même temps comme science des principes de l'éthique (VIII). Au plus bas degré de l'échelle, nous trouvons l'*eudémonisme individuel*, ou doctrine du plaisir, rangé par notre philosophe parmi les principes de *pseudo-morale*. La volonté inconsciente recherche naturellement le plaisir; arrivée à la conscience, elle ne voit rien de plus simple que d'ériger en loi réfléchie ce qui lui servait déjà de règle spontanée. L'eudémonisme se présente sous plusieurs formes. Tantôt la volonté ne se propose pour but que le plaisir immédiat; tantôt elle recherche dans la jouissance la durée plutôt que l'intensité et s'efforce d'ordonner sa vie de manière à goûter la plus grande somme de plaisir possible avec la moindre quantité de souffrance; tantôt, reconnaissant le néant des biens terrestres et la prédominance inévitable du mal dans le monde, elle se réfugie dans l'espoir chimérique du bonheur de l'autre vie, ou, lorsque cette dernière illusion a été dissipée par les progrès de la pensée, renonçant à atteindre une félicité positive soit ici-bas, soit ailleurs, elle ne travaille plus qu'à un résultat tout négatif, la paix, l'ataraxie, le *nirwâna*, ici par l'ascétisme, là par le suicide (40).

Ainsi, arrivé au terme de son évolution naturelle, l'égoïsme qui s'était exalté au-dessus de toute chose finit par se renier et se rejeter avec horreur. La destruction de l'individu, telle est sa conclusion dernière; mais cette conclusion répugne au sentiment naturel, et,

de fait, sauf de rares exceptions, l'être refuse de pousser la logique à l'extrême. Il vivra donc, mais sa vie est maintenant une forme vide de contenu : la « banqueroute de l'égoïsme » a fait seulement table rase de la conscience. Où trouvera-t-elle un principe de direction? Car le renoncement à soi-même n'est pas le principe de la morale; il n'en est que la condition indispensable. En désespoir de cause, l'homme cherche cette nouvelle règle de conduite non plus en lui, mais en dehors et au-dessus de lui : à la doctrine du plaisir succède la doctrine de l'autorité, à la *pseudo-morale* naturelle la *pseudo-morale* hétéronome.

Cette nouvelle morale repose sur le sentiment du respect et peut présenter autant de variétés que ce sentiment a d'objets. L'homme peut sacrifier sa liberté sur l'autel de la famille, de l'État, de la coutume; il peut se courber soit sous l'Église, soit sous la volonté divine. Cette dernière forme de sujétion, la plus élevée de toutes, ruine le principe même de l'autorité en en révélant l'insuffisance. Le chrétien protestant ne paraît connaître d'autre règle de conduite que l'obéissance à la volonté d'en haut; cette volonté, il en trouve l'expression dans les livres saints; mais, comme il n'admet pas d'intermédiaire entre Dieu et lui, il doit interpréter par lui-même la parole divine, il est son propre directeur de conscience. Or la critique suppose un critérium, et le critérium ne peut être ici qu'un principe moral puisé à une autre source que l'autorité. Dès lors, n'est-il pas évident que c'est ce critérium qui est la véritable règle de conduite, que la formule écrite n'est plus qu'une vaine et puérile superfétation? La religion, après avoir absorbé la morale, est à son tour absorbée par elle; le Dieu de la révélation devient le Dieu de Kant « par la grâce de l'impératif catégorique » (92).

Ainsi, « la tentative de réaliser la moralité en accomplissant une volonté étrangère s'est montrée aussi contradictoire que la prétention de s'engraisser par ce que mange un autre. » Simple succédané pratique de la morale, le principe hétéronome ne sert qu'à mettre une digue au débordement de l'égoïsme pendant la minorité du genre humain; mais la vraie moralité, si elle existe, ne peut croître que sur le sol de l'autonomie morale. La philosophie commence où le respect (aveugle) finit (59). Nous voilà donc ramenés du ciel sur la terre. Trouverons-nous dans l'âme humaine un principe régulateur, autre que l'intérêt ou le respect de l'autorité, d'après lequel nous puissions qualifier les actes de nos semblables et diriger les nôtres?

Ici, trois facultés se disputent le rôle de législatrice de notre vie : le goût, le sentiment et la raison. A leur tour, les morales, esthétique,

sentimentale, rationnelle sont des espèces qui embrassent chacune un certain nombre de variétés. Suivant M. de Hartmann chacune de ces variétés contient une part de vérité, aucune ne contient la vérité tout entière : ce sont autant de principes *subjectifs* de morale qui dans beaucoup de circonstances suffisent pour nous éloigner du mal et nous porter au bien, mais qui, pris isolément, ne sauraient véritablement fonder la morale, parce qu'ils ne renferment pas en eux-mêmes la raison dernière de leurs injonctions.

Ces divers principes ne se présentent pas séparément et sans lien dans la conscience. Considérons d'abord la *morale du goût.* Elle débute par la doctrine du juste milieu, proposée par Aristote; bientôt on s'aperçoit qu'appliquée aux vertus sublimes cette doctrine conduit à des résultats absurdes; de plus, le juste milieu est un critérium trop vague et qui diffère nécessairement d'un sujet à l'autre. Le goût, ne pouvant réaliser l'harmonie dans l'exercice de chaque vertu particulière, la cherche alors dans l'équilibre général de l'âme, dans l'accord des diverses facultés (Platon); mais cette opinion soulève les mêmes objections que la précédente : il faut faire encore un pas et poser pour principe suprême l'harmonie non plus individuelle, mais universelle. Ici s'arrête l'évolution de la morale du goût sur le seuil même de la morale de l'intelligence, à laquelle elle aboutit forcément, car la formule de l'harmonie générale ne peut contenter l'esprit, tant que le contenu et la nature de cette harmonie n'ont pas été définis par la raison [1].

L'homme n'éprouve pas, devant les actes bons ou mauvais de ses semblables, les impressions en quelque sorte placides que lui cause la vue d'une œuvre d'art; il s'indigne, il s'apitoie, il déteste, il aime : la vie n'est pas pour lui un jeu, un spectacle indifférent, les hommes des statues ou des marionnettes. Dès lors la morale du goût doit céder le pas à la *morale du sentiment.* Celle-ci, comme on pouvait s'y attendre, présente entre ses parties une liaison moins étroite : c'est plutôt un faisceau qu'une chaîne. On ne voit même pas trop quelles raisons ont pu déterminer l'auteur à admettre sous cette rubrique tels principes et à en exclure tels autres. Il nous entretient

1. Les autres principes de morale esthétique (principe du perfectionnement, principe de l'idéal moral, principe de la conformation artistique de la vie) peuvent se ramener aux précédents. Hartmann soumet à une critique fort sensée la morale esthétique en général : il montre tout ce qu'elle a de creux, de fragile, de superficiel, de féminin ; toutes les conditions de bien-être et d'indépendance qu'elle suppose réunies chez ses adeptes, enfin et surtout son caractère subjectif et individuel qui la rend impropre à dicter des lois absolues. Si nous n'insistons pas davantage, c'est que tous ces points se trouvent traités ou effleurés dans la plupart des ouvrages classiques de morale.

de la morale « du sentiment de soi-même » (*des moralischen Selbstgefühls*), de la morale du repentir, de la morale du talion (Dühring), des morales de l'instinct social, de la sympathie, de la piété ou respect moral, de la fidélité, de l'amour; pourquoi ne pas y ajouter une morale du courage, de la résignation, etc.?

M. de Hartmann nie l'existence du sens moral imaginé par Cumberland, Shaftesbury et Hutcheson. Ce prétendu sens est une agrégation d'un grand nombre de sentiments esthétiques et moraux que l'analyse distingue; chacun de ces sentiments renferme une certaine dose de moralité par lui-même (170), mais il n'est louable que sous certaines conditions et dans une certaine mesure. Descartes faisait consister la vertu dans le bon usage de nos sentiments; mais le point précis est justement de définir en quoi consiste ce bon usage et pourquoi il est moralement bon. Il est clair que la sensibilité ne porte pas sa règle avec elle. En somme, la morale du sentiment paraît à notre philosophe une réaction utile contre le rationalisme sec et exclusif de Kant, mais qui a dépassé le but. Mobile indispensable de la moralité, elle sert à corriger ce que la morale de l'intelligence a de froid, de roide et de compassé; elle jouera un rôle essentiel aussi longtemps que l'élément féminin conservera sa place dans l'humanité; mais, seule, elle est aussi insuffisante que la morale esthétique et ne sort pas plus que celle-ci de la sphère de l'inconscient et de l'arbitraire.

Arrivons à la *morale de la raison*. La raison est proprement dans l'homme la maîtresse-partie, τὸ ἡγεμονικόν, comme disaient les stoïciens : elle seule a le droit de commander, parce qu'elle seule est absolue, universelle, toujours identique à elle-même. Mais ce n'est que par un artifice de dialectique que Kant a pu tirer la règle générale, la matière du devoir, de la raison pratique, forme vide et improductive. Schleiermacher, qui a dévoilé ce sophisme, donne pour formule de la morale rationnelle « l'introduction de la raison dans la nature » (*das Hineinbilden der Vernunft in die Natur*) : cette formule, très-acceptable, n'acquiert un sens précis que lorsqu'on a défini le contenu de la raison et la nature de ses exigences.

Ici, la plupart des philosophes ont fait fausse route. Les uns (Wollaston) ont cherché dans la vérité le principe ultime de l'éthique, méconnaissant ainsi tout le côté inconscient de la raison et confondant le règne de la nature avec celui de la moralité; les autres (Révolution française) l'ont cru découvrir dans la liberté et l'égalité des hommes, oubliant que toute la marche de la civilisation consiste dans l'affranchissement progressif de l'individu par rapport à la nature et dans son assujettissement de plus en plus étroit à la con-

trainte de la société (389); d'autres enfin ont identifié le bien et la liberté morale. Ces derniers n'ont pas été les plus heureux : la liberté morale entendue au sens de libre arbitre d'indifférence, soit immanent, soit transcendant, est un pouvoir chimérique qui, loin de servir à la morale, la détruirait de fond en comble ; entendue dans l'acception que lui donnent les philosophes depuis Leibniz, elle ne signifie pas autre chose que la prédominance d'une certaine classe de motifs sur des motifs moins élevés; en un mot, la vraie liberté n'est que l'obéissance à la raison, et il reste toujours à savoir ce que la raison nous prescrit.

La raison n'exige ni la vérité, ni la liberté, ni l'égalité, mais une inégalité réglée de façon à produire la plus grande somme d'action avec la moindre dépense de force, en d'autres termes l'ordre. Dans l'application, le principe de l'ordre se présente sous deux formes : principe de justice, principe d'équité. La justice se distingue de la légalité : celle-ci consiste dans la conformité des actes à la loi établie, quel que soit d'ailleurs le motif qui nous détermine; celle-là est la reconnaissance de l'ordre légal comme d'un ordre régulier, et l'effort de le maintenir pour lui-même, c'est-à-dire pour ce qu'il a de raisonnable (534). La justice ne fournit pas des solutions pour tous les cas qui peuvent surgir dans la pratique : il faut que l'équité la complète. Une décision équitable est celle que je crois devoir s'imposer à tout juge sans prévention, en vertu même des principes qui ont présidé à la création de l'ordre établi.

Les principes de la justice et de l'équité appartiennent encore à la morale inconsciente, puisqu'ils supposent un ordre établi dont la légitimité n'est pas démontrée. Ils trouvent leur fondement dans un autre principe vers lequel converge toute la morale rationnelle et qui est en même temps le lien entre la morale subjective et la morale objective : le principe de finalité.

La morale véritable repose tout entière sur cette idée que l'individu n'est qu'un moyen pour réaliser une fin qui le dépasse. Dès que l'individu se prend pour fin lui-même, il retombe dans la pseudo-morale de l'intérêt personnel, et Kant lui-même n'aboutit qu'à un égoïsme raffiné (550). A la lumière de cette idée, tous les principes subjectifs de morale prennent une signification inattendue : le prix de chacun d'eux, au regard de la conscience, est en proportion de sa valeur téléologique. Comme l'intelligence de la fin dernière n'est pas également développée dans tous les temps et chez tous les peuples, on comprend que la morale généralement reconnue n'ait pas été la même aux diverses époques de l'histoire. D'autre part, si la fin absolue est seule constante et que les fins partielles varient

avec les circonstances, les Jésuites et Hegel ont raison de soutenir que « le but justifie les moyens » : il n'y a pas seulement « deux morales », il y en a une infinité (570).

La conformité, même inconsciente, de notre conduite à une fin quelconque, différente de notre bonheur, constitue une espèce de moralité; mais la moralité vraie réclame la compréhension du but auquel nous tendons : il faut faire des fins de l'inconscient les fins de notre conscience ; le philosophe seul peut être proprement moral. Sans doute, on ne saurait demander à toutes les âmes de s'élever à la connaissance de la fin dernière; mais au moins doivent-elles se dévouer avec intelligence à des fins relatives, intermédiaires entre elles-mêmes et la fin suprême. Pour tout individu du n^e ordre, l'obligation morale consiste à se subordonner comme moyen à l'individu de l'ordre $(n+1)^e$; le concept de la vertu est donc aussi relatif que celui de la finalité, et pour l'Être absolu il n'y a plus de devoir, parce qu'il n'y a rien au-dessus de lui (586).

III

Les principes objectifs de morale.

Le problème moral est maintenant précisé et circonscrit. Quelle est la fin suprême vers laquelle l'homme doit diriger ses efforts? Interrogeons là-dessus la conscience morale, et reprenons-la au moment de la banqueroute de l'égoïsme. Dans l'alternative de renoncer à la vie ou de la consacrer à une autre fin que son propre bonheur, quoi de plus naturel que de choisir pour fin le bonheur des autres? Toutefois trois graves objections se présentent dès l'abord :

1° Si le bonheur de chaque individu en particulier est une utopie, n'est-il pas tout aussi insensé de travailler au bonheur de mon prochain qu'à mon bonheur propre?

Non, répond M. de Hartmann; lorsqu'il s'agit de moi-même, je puis choisir d'être heureux ou de ne plus être du tout; me proposer pour but un bonheur simplement relatif, un allègement de mes souffrances, ce serait accepter une vie sans contenu : une pareille résolution est le comble de la folie. Au contraire, il ne dépend pas de moi que mes semblables vivent ou ne vivent pas; je dois accepter leur existence comme un fait auquel je ne puis rien changer; partant, il est très-raisonnable d'essayer de leur procurer au moins un état préférable à leur condition actuelle.

2° Le principe de l'intérêt général ne doit-il pas être rejeté comme entaché d'eudémonisme?

Pas davantage ; car, si nous avons repoussé l'eudémonisme individuel, c'est comme individuel, et non comme eudémonisme; et le principe de l'intérêt général ou *eudémonisme social* est précisément le contre-pied de l'égoïsme.

3° Ce principe implique-t-il un renoncement absolu à mes propres intérêts, ou ne dois-je pas me compter parmi ceux au bonheur desquels il m'est prescrit de travailler?

Hartmann n'hésite pas à répondre par la négative. Après la banqueroute de l'égoïsme, le renoncement absolu s'impose comme la condition *sine qua non* de toute moralité; ce renoncement est difficile à réaliser : il n'est pas impossible. Quant aux conséquences fâcheuses qui pourraient en résulter, il faut se souvenir que la véritable abnégation n'exige nullement, comme l'a prêché parfois Jésus-Christ, l'abandon de nos droits et de nos avantages; la morale, au contraire, nous commande de nous en prévaloir dans l'intérêt de la société, et elle rétablit ainsi les devoirs envers nous-mêmes (trop absolument niés par Schopenhauer), comme une conséquence naturelle de nos devoirs envers autrui.

Sur tous ces points, le principe de l'eudémonisme social est donc inattaquable, et, s'il n'a pas toujours paru tel, c'est à cause de l'impur mélange que des philosophes utilitaires (Bentham, Stuart Mill), imbus de préjugés optimistes, ont laissé subsister entre ce principe et celui de l'intérêt individuel. Mais il faut aller au fond des choses et de ces termes trop vagues l' « intérêt général » dégager des formules précises qui puissent déterminer notre conduite dans les diverses circonstances de la vie. Sans doute le calcul complexe de ces formules n'est pas accessible au vulgaire : celui-ci doit, comme dit Mill, se contenter d'observer les lois établies à son usage par les moralistes et les législateurs, de même que les matelots dirigent la course de leur navire d'après des tables astronomiques qu'ils ne sauraient pas calculer. Mais, pour ne s'adresser qu'à une petite élite, le problème n'en est que plus malaisé, et la nécessité de le résoudre ne s'impose que plus impérieusement. Or nous voyons qu'en fait toutes les formules particulières données par les moralistes utilitaires et les économistes se résument en celle-ci : faire le plus de bien possible au plus grand nombre de personnes possible. Prise à la lettre et sans alliage étranger, cette formule conduit directement au socialisme égalitaire. Ce n'est qu'en enlevant à ceux qui possèdent beaucoup qu'on pourra augmenter la somme des jouissances du grand nombre : l'idéal sera atteint le jour où toutes les inégalités de fortune, de bien-être, de besoins, d'intelligence auront disparu, et ce vaste nivellement, qui entraînera l'irrémédiable décadence de l'industrie, de la science,

des arts, n'est autre que le retour à l'état primitif, non d'innocence, mais de bestialité [1].

Les apôtres de l'eudémonisme social répudient ces conclusions désolantes, mais c'est qu'ils sont inconséquents. Dès qu'ils n'acceptent pas la doctrine du nivellement absolu comme équivalent de celle de l'intérêt général, ils introduisent subrepticement dans la morale un principe tout différent, celui du *progrès* ou de l'évolution. L'idée du progrès, c'est-à-dire du développement croissant de la civilisation, et la tendance qui lui correspond sont innées dans l'esprit humain au même titre que le désir du bonheur, bien qu'il ait été réservé à notre époque d'en acquérir la pleine conscience. La doctrine du progrès est éminemment téléologique; elle sacrifie l'intérêt des individus à celui d'une fin supérieure vers laquelle l'humanité s'achemine sans en connaître la nature. Les institutions et les actes les plus étranges, les plus révoltants, les plus généralement flétris par la morale eudémonique trouvent leur justification et leur glorification du point de vue de la morale évolutionniste : la guerre, la concurrence économique, la tyrannie du capital, le prolétariat, toutes ces plaies, tous ces fléaux des sociétés, sont en réalité des facteurs puissants de la sélection naturelle au sein de l'humanité, et, par suite, du progrès sous toutes les formes.

Ces deux principes, celui de l'intérêt général et celui du progrès, qui s'opposent diamétralement, qui sont également autorisés au regard de la conscience morale et également impuissants à la satisfaire, ne serait-il pas possible de les réunir dans une plus large synthèse? Le principe du bonheur poursuit le bien des individus inférieurs, celui du progrès poursuit le bien de l'individu supérieur; mais dans l'univers, qui est un tout organisé, ces deux fins sont-elles donc inconciliables? ne peut-on pas travailler dans l'intérêt du tout en respectant celui des parties qui le composent? l'humanité en marche ne peut-elle pas se comparer à une armée bien réglée où les combattants sont les promoteurs et les champions du progrès, et les médecins les philanthropes qui soignent les malades, pansent les blessés et adoucissent partout les souffrances aiguës? Cette armée, vers quel but s'avance-t-elle? à qui doivent profiter ses victoires? Il ne faut chercher le suprême principe ni dans les hommes pris individuellement, ni dans l'humanité prise collectivement : bonheur et progrès ne sont que des moments relatifs, subalternes; le but absolu doit dépasser l'humanité, et, comme nous n'apercevons aucun intermédiaire entre le genre humain et le monde entier, il ne reste plus

1. Nous reviendrons sur ce point à propos de la question du socialisme, dans un article suivant.

qu'à choisir pour fin la fin du *processus* universel lui-même.

Que le monde tende à une certaine fin, c'est ce que le spectacle de la nature ne permet pas de mettre en doute; que cette fin n'est pas la félicité des individus, l'expérience et la raison s'unissent pour le démontrer; qu'enfin les actes conscients ou inconscients des individus contribuent à hâter la réalisation de la fin suprême, quand même ils paraissent la combattre, l'histoire et la philosophie de tous les temps nous l'apprennent à l'évidence. Ce n'est pas sans une raison profonde que Gœthe a appelé Méphistophélès « une partie de cette force qui veut toujours le mal et ne crée que le bien ».

Ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und nur das Gute schafft.

Mais s'il est manifeste que ce que la conscience appelle le bien, la vertu, consiste à travailler activement dans l'intérêt de la fin dernière, si d'autre part on ne peut nier que certains individus ne préfèrent cette manière d'agir à la conduite opposée, nous ne savons toujours pas pourquoi chacun *doit* faire ce choix par cela seul qu'il est homme et raisonnable. Entre l'ironie transcendante du nihilisme byronien et l'activité féconde de l'homme de bien, nous demeurons encore flottants, indécis. C'est ici que le secours de la métaphysique est indispensable pour achever la déroute de la volonté individuelle; comme le dit Schopenhauer, le postulat de toute morale est : Je crois en une métaphysique.

Mais ce n'est pas seulement une métaphysique en général que postule, suivant Hartmann, la « vraie conscience morale »; c'est une forme particulière de métaphysique. Elle ne saurait s'accommoder ni du monisme abstrait (idéalisme subjectif), ni du pluralisme atomistique, ni du compromis bâtard que le théisme philosophique a essayé de ménager entre ces deux doctrines. Le monisme abstrait, en réduisant les manifestations de la vie individuelle à de pures apparences subjectives, leur enlève toute dignité, toute importance, en un mot, toute valeur morale; il conduit à l'ascétisme, au quiétisme ou à l'exaltation transcendante du moi. Le pluralisme pèche par l'excès contraire : ramenant toute réalité à l'individu, il supprime par là toutes les fins qui le dépassent et ne laisse subsister que la pseudo-morale égoïste. Quant au théisme, outre qu'il est inséparable de la morale hétéronome, il s'épuise en vains efforts pour justifier la Providence d'avoir créé un monde aussi misérable que le nôtre.

Reste donc la synthèse supérieure dans laquelle Hegel et Schopenhauer, indépendamment l'un de l'autre et sans se comprendre, ont su concilier le monisme et le pluralisme, et conséquemment l'égoïsme

bien entendu avec la moralité. Cette doctrine, qu'on peut appeler un idéalisme concret, a ceci de commun avec le monisme abstrait, qu'elle n'admet qu'un seul être, une seule substance absolue, dont toutes les substances subalternes sont les manifestations; mais elle s'en distingue essentiellement en ce qu'elle ne considère pas ces manifestations, et par suite les individus qui en sont les centres, comme des illusions : elle leur attribue une réalité, une valeur positive. Convenablement interprétée, la monadologie de Leibniz s'accorde parfaitement avec cette conception, à la condition de reconnaître que les monades inférieures puisent leur réalité dans la réalité de la monade suprême et l'épuisent.

Du point de vue du monisme concret, tous les principes relatifs de moralité, et en particulier les deux plus élevés, celui de l'eudémonisme social et celui du progrès, trouvent une explication facile. L'individu, tant qu'il croit à la vérité absolue de son être, n'a aucune raison de se sacrifier au bonheur d'autrui; au contraire, dès qu'il conçoit l'identité d'essence fondamentale qui unit tous les individus considérés comme des fonctions de l'être universel, l'égoïsme lui paraît tout aussi absurde que naguère l'altruisme. La formule bouddhique *tat twam asi* (cette chose, c'est toi-même), reprise par Schopenhauer, est en même temps l'expression la plus parfaite du dogme métaphysique de la communauté d'essence et le fondement solide de tous nos devoirs envers autrui. D'autre part, la communauté d'essence des individus dérive de la communauté d'essence de l'individu et de l'absolu : cette remarque fonde la morale du progrès, qui n'est autre que le dévouement absolu de l'individu aux fins de l'être universel dont il émane.

Si l'être universel était une substance fixe et immuable, la croyance à la nature divine de l'individu aurait pour conséquence logique son absorption dans l'absolu par l'extase : telle est aussi la conclusion du mysticisme chrétien, et surtout de son plus profond représentant, maître Eckhardt. Mais la vraie morale n'est pas la morale de la contemplation, c'est celle de l'action; l'absolu *n'est* pas, il *devient;* et je dois non pas me résoudre dans sa substance, qui n'existe plus que dans les individus, mais me vouer à ses fins, dont les créatures sont les instruments.

Le principe religieux proprement dit cède donc la place à un principe téléologique transcendant : l'individu s'est élevé au-dessus de la considération mesquine des fins temporelles de sa nature phénoménale, pour se consacrer tout entier à la fin suprême de sa substance absolue. Cette fin suprême ne peut être qu'eudémoniste, d'un « eudémonisme absolu » : l'esprit ne peut concevoir de fin en dehors du

bonheur. Si le dévouement à cette fin conserve un caractère moral, si elle s'impose à moi comme un devoir, c'est précisément à cause de la double nature que l'analyse m'a révélée en moi. La moralité n'appartient qu'au règne des phénomènes et des individus; pour l'Etre absolu, la poursuite de la fin n'est que naturelle; pour les individus, elle devient morale. Comme je participe à la fois de l'absolu et de l'individu, en travaillant pour l'absolu je travaille pour moi-même, ce qui justifie ma conduite aux yeux de la logique, et je travaille pour un autre, ce qui la glorifie aux yeux de la morale.

Mais quel est-il enfin ce but eudémoniste de l'absolu? serait-ce un bonheur positif réalisé par le processus même de l'univers où il s'est incarné? Cette opinion suppose que le bonheur positif est réalisable dans le monde : c'est la doctrine de l'optimisme. Or l'optimisme peut se présenter sous trois formes, ou, si l'on veut, traverser trois phases. L'*optimisme trivial* soutient qu'indépendamment de toute moralité le bilan des biens et des maux de ce monde se solde ou se soldera par un excédant positif. L'*optimisme éthique* prétend que, pour grand que soit l'excès de la somme des maux sur celle des biens, l'apparition de la moralité dans le monde suffit pour rétablir la balance en faveur du bonheur. Enfin l'*optimisme religieux* attribue à la conscience religieuse le pouvoir qu'il refuse à la morale.

Toutes ces trois thèses sont également insoutenables et ont déjà trouvé leur réfutation. L'optimisme trivial est un point de vue généralement abandonné, et l'on a vu que sa négation, c'est-à-dire le renoncement, est le postulat de la morale subjective. L'optimisme éthique prouve seulement que pour l'individu ou pour la société l'existence la plus supportable est encore celle qui est la plus conforme à la morale; mais il n'établit nullement que l'existence, même ainsi améliorée, soit préférable à la non-existence. Que si cet optimisme, renonçant à la considération du bonheur, prétend assigner pour but au *processus* universel la moralité elle-même, il tourne dans un cercle; en effet, nous avons reconnu que la moralité consiste à se vouer à la fin de ce processus; cette fin ne saurait donc être la moralité même. Enfin, bien que l'optimisme religieux puisse procurer à ses croyants des jouissances réelles et très-intenses, il ne les achète qu'au prix d'illusions plus ou moins inconscientes ; le jour où ces illusions s'évanouissent, au sein même de la conscience religieuse la douleur l'emporte sur la joie, ou l'âme se consume dans une contemplation béate, voisine de l'annihilation.

Ainsi, à quelque point de vue qu'on se place, l'optimisme doit être rejeté; par suite, la fin de l'absolu n'est pas un bonheur positif. Si donc la conscience morale, telle qu'elle s'est montrée à nous dans son

évolution progressive, n'est pas une vaine fantasmagorie qui se détruit elle-même, il n'y a pas d'autre hypothèse admissible que d'assigner pour fin à l'absolu un bonheur négatif. Or la poursuite d'un pareil bonheur ne se comprend que dans le cas où la condition primitive de la divinité avant l'origine du monde a été non pas heureuse, ni même simplement indifférente, mais positivement, absolument infortunée. Et cette infélicité suprême n'est autre que l'état d'une volonté infinie, impuissante à se satisfaire. « Un Dieu qui se « torture sous la forme d'innombrables créatures, uniquement pour « accroître sa béatitude, la conscience morale devrait le repousser « comme un être sans noblesse et dédaigner de se consacrer à sa fin « dégradante ; au contraire, si ce Dieu est contraint d'accepter les « souffrances les plus cruelles pour abréger et supprimer, si possible, « une douleur plus grande encore, soit par l'intensité, soit par la « durée, soit par l'une et l'autre, tous les cœurs humains devraient « voler à sa rencontre, quand même ils ne se reconnaîtraient pas eux-« mêmes comme sujets de tous ces tourments » (867).

On ne peut, il est vrai, aimer un pareil Dieu : l'amour suppose la possibilité d'un retour, et comment l'absolu aimerait-il ? Mais on peut avoir pitié de lui, et cette pitié doit prendre la forme d'une solidarité absolue entre lui et nous. L'homme, en prenant conscience de sa vraie nature, ressent une douleur transcendante qu'on peut appeler la souffrance divine (*Gottesschmerz*) et qui remplace cette participation chimérique à la béatitude suprême rêvée par les mystiques. Cette souffrance divine ne doit pas dégénérer en une sorte de volupté amère ; l'âme ne doit pas s'y complaire, sous peine de retomber dans l'égoïsme ; elle doit la traverser comme une phase nécessaire pour s'élever à la tranquillité parfaite, à la paix du néant. Le principe de la délivrance, voilà le dernier mot de la morale, délivrance non de l'individu, car la mort l'affranchit naturellement, mais délivrance, rédemption de l'Un-Tout, de l'Etre absolu.

« L'existence réelle est l'incarnation de la divinité ; le processus du « monde est l'histoire de la passion du Dieu fait chair et en même « temps la voie qui mène à la libération du crucifié ; la moralité con-« siste à coopérer à l'abréviation de ce chemin de souffrance et de « rédemption » (871).

TH. REINACH.

(*A continuer.*)

LE PROBLÈME PHYSIOLOGIQUE DE LA VIE

(FIN)[1]

Trois notions sont enfermées dans le mot de vie : c'est précisément la plus objective des trois que le philosophe vitaliste écarte sans daigner y arrêter son regard. Mettons-nous en présence d'un être vivant, animal ou plante. Si nous l'embrassons dans le temps, il nous montre une *succession de phénomènes* parfaitement réglée, une évolution; si nous l'envisageons à un moment donné dans sa complexité, il nous révèle un ordre, un *concert de phénomènes* simultanés; enfin, si nous l'analysons actuellement dans l'activité de ses parties élémentaires, nous y saisissons sur le vif le *phénomène vital.* Une conception de l'être vivant qui ne reposera pas sur les trois branches de ce trépied sera nécessairement boiteuse : les phénomènes simples, leur concert et leur succession doivent y trouver place, et nous ajoutons, leur place; c'est-à-dire que, dans cette opération synthétique de l'esprit travaillant à se former une conception de la vie, il faut partir de l'élément simple pour s'élever au complexus dans le temps et dans l'espace. En d'autres termes, la vie élémentaire sera le fondement de toute conception rationnelle et juste.

Claude Bernard en a jugé ainsi. Après que l'expérience lui eut montré dans l'activité de l'infiniment petit anatomique le raccourci des fonctions qui appartiennent aux êtres les plus élevés, il le considéra non plus comme un fragment d'être vivant, mais comme un vivant, comme la réelle *unité vitale :* chaque élément cellulaire vit par lui-même, essentiellement autonome, indépendant au même titre et presque dans la même mesure que le citoyen d'une république admirablement ordonnée, tirant son activité de son propre fonds au lieu de l'emprunter à l'association dans laquelle il est engagé, nous présentant la vie réduite à sa plus simple expression, à l'état fruste, en quelque sorte à l'état de nudité, mais complète pourtant, reconnaissable en ce qu'elle nous laisse apercevoir l'ébauche du tableau que nous offre l'animal entier, dont la vie est le complexus d'une multitude de vies élémentaires.

1. Voir la *Revue philosophique,* tome VI, p. 441, et tome VII, p. 287.

Pour M. Chauffard, il n'y a réellement pas de vie élémentaire : l'*unité vitale* réside dans l'organisme tout entier. Que si vous croyez apercevoir, nous dit-il, l'activité de l'élément, vous êtes les jouets d'une illusion, c'est une activité d'emprunt, le résultat d'une mutilation de l'activité totale, indivisible, entière, et seule complète. La vie étant le concert des phénomènes vitaux, une note isolée de la symphonie n'est plus la vie.

La physiologie générale ne méconnaît nullement la notion du concert vital ou celle de l'évolution : elle les analyse, puis elle les féconde et les éclaire par la notion de la vie élémentaire. Elle s'attache à l'histoire du composant infiniment petit comme au préambule logique d'une histoire générale de l'être complexe. Accorder à chacune des trois notions de la vie la part et la place qui lui reviennent est-ce la marque d'une pensée hésitante et prête à toutes les concessions? La notion de vie élémentaire est objet de science, et Cl. Bernard en fait la chose propre de la physiologie générale : la notion de l'évolution et celle du concert des phénomènes vitaux, bien qu'indéniables, sont surtout objet de métaphysique, et Cl. Bernard, séparant ce qu'il y a d'objectif dans ces notions de ce qui est purement subjectif, restitue cette dernière part à la métaphysique. Il fait respecter ici « les limites des genres. »

Le concert des phénomènes vitaux, personne même parmi les vitalistes n'en a parlé avec plus de convenance. Personne n'a mieux dit que, dans la machine vivante, les activités composantes de la multitude cellulaire se contiennent et se brident les unes par les autres, se prêtant un mutuel appui, s'harmonisant et se concertant dans une belle ordonnance; que cette solidarité des parties entre elles et avec l'ensemble fait de l'être complexe, non pas une cohue de cellules, mais un système lié, un individu où les parties sont subordonnées au tout, où le tout est subordonné aux parties, où l'organisme social a ses droits, comme l'individu a les siens. La difficulté est de faire la juste mesure à chacun; la doctrine vitaliste, qui est une manière de socialisme physiologique, n'y réussit pas mieux que le mécanicisme, qui de son côté est une forme d'anarchie. La vérité est entre les deux.

La subordination du tout aux parties résulte de ce que celles-ci sont en réalité les seules dépositaires de l'activité vitale, et qu'à cet égard il n'y a rien dans le tout qui ne sorte d'elles. Quant à la nature et aux limites de cette dépendance, Cl. Bernard les a exprimées de la manière la plus pénétrante, par la *loi de la constitution des organismes*.

La structure de ces édifices complexes qui sont les espèces ani-

males ou végétales dépend, nous dit-il, d'une façon générale des exigences de la cellule protoplasmique.

« L'organisme est construit en vue de la vie élémentaire. Ses fonc-
« tions correspondent fondamentalement à la réalisation en nature
« et en degré des quatre conditions de cette vie, humidité, chaleur,
« oxygène, réserves. »

D'autre part, la subordination des parties à l'ensemble est la condition même de la conservation de la forme chez les animaux et les plantes : l'architecture qui leur est propre, le plan morphologique qu'ils réalisent dans leur développement évolutif, qu'ils conservent et réparent continuellement en sont une preuve qui éclate aux yeux. Cette dépendance n'est nullement contradictoire à l'autonomie de l'élément : car, lorsqu'avec Cl. Bernard et Virchow nous en étudions les circonstances, nous voyons que sans forcer sa nature l'élément s'accommode au plan organique. Il se comporte dans sa place naturelle comme il se comporterait ailleurs, si ailleurs il rencontrait autour de lui le même milieu liquide à la fois excitant et nourricier. C'est au moins la conclusion que permettent les expériences de transplantation ou de greffe animale et végétale. Les éléments voisins, l'ensemble n'agissent pas à distance par une sorte d'induction incompréhensible pour régler l'activité de l'élément que nous considérons : ils contribuent seulement à lui fournir un certain milieu dont la constitution physique et chimique très-particulière pourra être imitée par les artifices de l'expérimentateur. Le jour où ce résultat sera atteint, l'élément anatomique vivra dans l'isolement comme il vit dans l'association organique, et le lien mystérieux qui le rend solidaire du reste de l'économie deviendra intelligible. On pourra, à la vérité, reculer bien loin dans l'avenir l'échéance de cette prophétie; mais encore prouve-t-elle que Cl. Bernard n'a nullement laissé dans l'ombre cet arrangement, cette ordonnance vitale, ce *consensus unus*, *concursus unus*, *conspiratio una*, qui est le principal article du symbole vitaliste.

Le sentiment naît assez naturellement chez un philosophe qu'une *cause* dirige, comme par un dessein calculé, ce concert des parties : mais il aurait tort de donner à cette *cause directrice*, le nom et les attributs d'une *cause efficiente* et de l'appeler *force vitale*. L'observation, en effet, nous montre un plan, sans nous permettre de saisir jamais un agent spécial d'exécution : elle nous suggère seulement l'idée d'une influence législative, qui, impliquée dans toutes les manifestations vitales, ne peut servir d'explication pour aucune, et qui échappe par ces deux raisons à la science. Aussi Cl. Bernard ramène-t-il cette *cause directrice*, égarée un moment parmi les agents phy-

siologiques, dans le giron de la métaphysique, qui la réclame. Le physiologiste se réduit à poursuivre la cause prochaine, efficace, exécutive : il ne veut pas ressembler à ce chirurgien amateur des causes lointaines qui attribuait la mort d'un soldat tué dans la tranchée, non pas au boulet qui l'avait frappé, mais à la décision du souverain qui avait déclaré la guerre.

Une troisième notion, celle de l'évolution, intervient, ainsi que nous l'avons vu, dans la conception de la vie. Ici, nous devons reconnaître que les idées de Cl. Bernard ont varié; il a mis longtemps à comprendre que cette notion se résolvait dans les deux précédentes et ne constituait pas un fait nouveau. C'est qu'en effet l'évolution est un caractère de l'élément protoplasmique aussi bien que de l'animal complexe; et l'éminent physiologiste avait borné d'abord ses considérations à l'animal complexe. En voyant cet animal sortir de l'œuf, former une ébauche d'abord grossière de ce qu'il sera plus tard et arriver à son état parfait par une série de retouches et par un fini de détail toujours plus achevé, on croirait qu'une *cause créatrice*, l'âme architectonique de Stahl, l'*archeus faber* de Van Helmont, modèle le bloc de substance vivante comme le sculpteur le bloc de marbre et que l'œuvre de formation organique est une « création » au même titre que l'œuvre d'art. Rien d'analogue ne paraît dans les corps bruts : et cette propriété organotrophique a été envisagée comme la propriété physiologique par excellence, bien qu'elle soit précisément celle qui échappe le plus complètement à la prise de la science physiologique.

Analysons pourtant le phénomène du développement organique. Nous trouvons comme point de départ un élément cellulaire, l'*ovule primordial* : cet élément fécond, comme les éléments anatomiques le sont tous, au degré près, engendre d'innombrables cellules. Jusque-là, nous sommes dans le domaine de la *vie élémentaire*, et la physiologie de l'élément anatomique devra nous expliquer sa prolifération. Mais voici le nouveau : ces myriades de générations ne restent pas à l'état de masse confuse, elles forment au contraire un édifice régulièrement construit, l'animal parfait avec sa figure si particulière : il y a eu un arrangement, un ordre, un concert des parties composantes. La *cause créatrice* de l'organisme n'est donc pas autre chose que la *cause directrice* dont nous parlions tout à l'heure, qui conduit le concert des instruments élémentaires de la vie. Il n'y a pas réellement deux notions différentes, il n'y en a qu'une : il n'y a point deux principes, il y en a un seul, et il est métaphysique, car, comme l'a dit M. Caro, il ne réside « ni dans la matière, ni dans la force, mais dans un troisième terme, l'idée ».

L'étude de la vie, la biologie générale, embrasse donc à la fois : « l'idée directrice » et la physiologie des éléments; cette dernière seule étant objet de science.

III

Les fondations sont maintenant établies ; il s'agit d'élever l'édifice ou tout au moins d'en indiquer le plan et la distribution. Nous abandonnons l'instrument philosophique : l'œuvre scientifique commence. Ce n'est pas ici qu'il conviendrait d'insister longuement sur les principes et le programme de la physiologie générale. Connaître les propriétés générales des éléments anatomiques ou *propriétés des tissus;* descendre, par l'analyse, des manifestations complexes ou fonctionnelles de la vie aux manifestations élémentaires qui en sont le support, puis remonter par une marche inverse de celles-ci à celles-là, voilà le but dernier de l'étude des êtres vivants. Toute action part de l'élément ; toute y aboutit. L'explication d'un phénomène vital n'est complète, n'est arrivée à son terme, qu'à la condition d'avoir été poussée jusqu'à ce point extrême. Cl. Bernard nous a légué deux exemples célèbres de ces explications physiologiques complètes, les deux seules que possède la science. La première est relative à l'action du curare sur les animaux supérieurs, l'autre à l'empoisonnement par l'oxyde de carbone. Dans ce dernier cas, l'analyse phénoménale est conduite jusqu'aux confins du monde physique. L'animal meurt, parce que ses éléments constituants sont tous frappés individuellement : ils sont privés d'une condition essentielle de leur vie, l'oxygène; le gaz vital manque autour d'eux, parce que les globules rouges du sang sont devenus incapables de le convoyer, comme ils font d'ordinaire, dans tous les départements de l'organisme; et, enfin, l'impuissance du globule a sa raison dans la combinaison chimique de l'hémoglobine avec l'oxyde de carbone que l'oxygène ne peut plus déplacer.

Il n'y a pas d'autres exemples d'une explication physiologique achevée. C'est pour cela que Cl. Bernard y revenait avec une insistance qui ne se fatiguait pas. Il l'offrait sans cesse comme un modèle aux autres et à lui-même. Que cherchait-il dans ses études sur les substances toxiques? L'élément atteint et la nature de cette atteinte. Quoi encore dans l'étude des anesthésiques? L'altération de l'élément et la nature de cette altération.

Dans tout empoisonnement l'altération primitive d'un élément est l'origine des accidents : c'est elle qui, de ressaut en ressaut, amène la dislocation de la machine vivante. En toute circonstance, il

faut chercher dans l'élément la clef des complexus phénoménaux.

Voilà le but. Voyons les étapes de la route.

La première étude qui s'offre à nous est celle de la substance vivante, du *protoplasma*, matière première de l'élément anatomique, masse granuleuse sans forme dominante, où s'incarne la vie à son degré le plus simple, dépouillée des accessoires qui la masquent dans la plupart des êtres, la vie dans ce qu'elle a de persistant et d'universel, la *vie à l'état de nudité*. Les rouages de tout organisme vivant, les cellules, nous représentent seulement des moulages différents de cette matière unique, identique dans les animaux et les plantes. On a cru, à la vérité, pouvoir distinguer deux espèces de protoplasma, le *protoplasma incolore* des animaux et le *protoplasma vert* des plantes, et on leur a attribué des propriétés inverses. Cl. Bernard, en se fondant sur des faits indiscutés, analyse, critique et repousse finalement cette opinion. Les lecteurs qui ont suivi les discussions académiques savent combien ce chapitre de la physiologie générale a reçu de développements dans ces dernières années des chimistes et des naturalistes.

Le protoplasma est une substance définie par sa composition chimique et son arrangement physique, plutôt que par sa figure ; c'est une matière indépendante de toute forme, *amorphe* ou plutôt *monomorphe ;* en sorte que, contrairement à la pensée d'Aristote, l'on peut dire que la vie est indépendante de toute forme spécifique. La notion morphologique est donc une complication de la notion vitale. Le protoplasma, en effet, n'est pas seulement la substance des éléments anatomiques chez les animaux et les plantes ; il ne forme pas seulement l'*ovule primordial*, le *protovum*, état primitif et transitoire d'un organisme plus élevé, il forme aussi, à lui seul, des êtres vivants, isolés, complets, les *monères*, si bien étudiés par Huxley, Cienkowski et Haeckel. C'est entre le monde extérieur et lui que se produit le conflit vital. En lui résident les propriétés essentielles intrinsèques : l'*irritabilité*, point de départ et forme rudimentaire de la sensibilité, la faculté de *génération ;* la *contractilité*, la faculté de *synthèse chimique*, en un mot tous les attributs essentiels dont les manifestations vitales chez les êtres supérieurs ne sont que des expressions diversifiées et des modalités particulières.

Ce protoplasma universel n'est pourtant pas un simple principe immédiat de la chimie ; il a une origine qui nous échappe : il est la continuation du protoplasma d'un ancêtre. C'est une substance atavique que nous ne voyons pas naître, que nous voyons seulement continuer. L'être élémentaire est aussi bien que l'être complexe engagé dans une sorte de trajectoire idéale, qui le fait passer à la

décrépitude et à la mort à travers les métamorphoses de la jeunesse, de l'adolescence et de l'état adulte. Mais, avant de disparaître, il sépare de lui-même comme une bouture qui le perpétue. La génération ou la naissance ne font donc pas une brèche dans la voie continue que suit l'être protoplasmique ; on ne voit pas à un moment la vie s'allumer en lui, on ne la voit pas s'allumer non plus dans l'animal supérieur qui sort d'un corpuscule vivant, d'une cellule épithéliale de l'organisme maternel. L'échelle de sa filiation est infinie dans le passé. C'est toujours la même vie qui se poursuit, plus ou moins modifiée ; et, à cet égard, il est vrai de dire que la nature ne nous offre le spectacle d'aucune création : *natura non facit saltum ;* elle est une éternelle continuation.

Pour manifester les phénomènes de la vitalité, l'être protoplasmique a besoin des *excitants* que lui fournit le monde extérieur, car il ne possède en lui-même aucune initiative, aucune *spontanéité* ; il a seulement la faculté d'entrer en action lorsqu'un stimulus étranger vient l'y provoquer. Le mot d'*irritabilité* désigne cette condition particulière de la matière vivante. La vie, d'après cela, n'est pas seulement un attribut interne, un principe intérieur d'action. En montrant que toute manifestation vitale résulte du conflit de deux facteurs : 1° Les conditions extrinsèques, physico-chimiques qui en déterminent l'apparition, et 2° des conditions intrinsèques ou organiques qui en règlent la forme, Cl. Bernard a porté un coup mortel aux anciennes théories vitalistes qui ne voyaient dans les phénomènes de la vie que l'action d'un principe tout intérieur entravé plutôt qu'aidé par les forces universelles de la nature. Tout au contraire, l'organisation est une sorte de réactif du monde extérieur. Les deux ordres de conditions, les unes apportées par l'être lui-même, les autres par les agents extérieurs, sont également indispensables et sont par conséquent d'égale dignité. Mais elles ne sont pas également accessibles à l'expérimentateur : seules les conditions physiques sont dans ses mains et à sa discrétion ; par elles, et seulement par elles, il peut atteindre les manifestations vitales dans leur apparition, les provoquer ou les empêcher, les ralentir ou les précipiter. C'est ainsi qu'il suspend ou rétablit à son gré la pleine activité vitale chez la multitude des êtres reviviscents ou hibernants, les graines, les infusoires enkystés, les anguillules, les tardigrades, les animaux à sang froid, les plantes vivaces.

Le second chapitre de la physiologie générale doit être consacré précisément à l'étude des conditions extrinsèques ou physico-chimiques, nécessaires aux manifestations vitales. Au lieu d'être infiniment variées, ces conditions sont essentiellement les mêmes

pour les cellules animales ou végétales de toute espèce. Ce sont : 1° l'humidité, 2° l'air, 3° la chaleur, 4° une certaine constitution chimique du milieu. La connaissance approfondie de ces conditions a permis à MM. Pasteur, Raulin, Cohn et Balbiani de constituer des milieux appropriés à l'existence de quelques organismes relativement simples et de créer ainsi une méthode infiniment précieuse pour l'étude de la nutrition, la *méthode des cultures artificielles*. Si l'on considère des êtres plus élevés en organisation, l'influence des conditions extrinsèques n'apparaît pas moins nettement. C'est pour dispenser à chaque élément dans la mesure convenable les matériaux dont il a besoin, l'eau, les composés chimiques, l'air, la chaleur, que les organes s'ajoutent aux organes et les appareils aux systèmes dans les édifices organiques les plus compliqués. Pourquoi un appareil digestif? Pour préparer et introduire dans le milieu intérieur les matériaux liquides nécessaires à la vie des cellules. Pourquoi un appareil respiratoire? Pour importer le gaz vital nécessaire aux cellules et exporter l'excrément gazeux, l'acide carbonique qu'elles rejettent. Pourquoi un appareil circulatoire? Pour transporter et renouveler partout ce milieu. Les appareils, les rouages fonctionnels, les vaisseaux, les mécanismes digestifs et respiratoires n'existent pas pour eux-mêmes, comme les ébauches capricieuses d'une nature artiste : ils existent pour les éléments anatomiques innombrables qui peuplent l'économie : ils sont disposés pour permettre et régler plus rigoureusement la vie cellulaire. Ils sont, dans le corps vivant, comme dans une société avancée en civilisation, les manufactures et les usines qui procurent aux différents membres de cette société les moyens de se vêtir, de se chauffer et de s'alimenter. En un mot, la loi de la *construction des organismes* ou du *perfectionnement organique* se confond avec les lois de la vie cellulaire.

Le monde ambiant fournit donc, à l'animal et au végétal entier ou fragmentaire, les matériaux de son organisation, qui sont en même temps les excitants de sa vitalité. C'est dire que le mécanisme vital serait un mécanisme dormant et inerte si rien dans le milieu qui l'entoure ne venait le provoquer à l'action et lui donner le branle; ce serait une sorte de machine à vapeur sans houille ou sans feu. La matière vivante ne possède point de spontanéité réelle. La loi de l'inertie que l'on croit le partage des corps bruts ne leur est pas spéciale; elle s'applique aux corps vivants dont l'apparente spontanéité n'est qu'une illusion démentie par toute la physiologie. Toutes les manifestations vitales sont des répliques à une stimulation, des actes provoqués et non point des actes spontanés : et une telle vérité a d'autant plus besoin d'être affirmée par les physiologistes que l'opinion

générale la méconnaît davantage. Nous ne croyons pas que, parmi les physiologistes de toute école, cette loi de l'inertie de la matière vivante puisse rencontrer un seul contradicteur. Le cas de M. Chauffard est unique. Si l'on fait abstraction, pour alléger le débat, du petit nombre de phénomènes organiques que l'on pourrait chez l'homme rapporter avec plus ou moins de vraisemblance à l'activité libre de l'âme, c'est-à-dire à l'influence du moral sur le physique, on retrouvera à l'origine de tous les actes physiologiques un stimulus matériel. Les arguments que M. Chauffard a rassemblés dans son chapitre « De la spontanéité vivante et du mouvement » ne sont pas faits pour ébranler une vérité si solidement établie. Nous n'avons pas le loisir de nous attarder à les réfuter. Il suffit d'avoir vu le volant d'une machine à vapeur pour être convaincu que la restitution de la force mécanique n'a point pour caractère d'être immédiate; il suffit d'avoir appuyé le doigt sur la gâchette d'une arme à feu pour savoir qu'il n'y a point de proportionnalité nécessaire entre l'intensité du stimulant et la grandeur de l'effet produit, et il suffit de ces deux exemples pour douter que les choses se passent autrement dans la machine brute et dans la machine vivante. La spontanéité vitale a dans la science moins de fondements encore que l'unité vitale : et le vitalisme spiritualiste, appuyé sur ces deux colonnes chancelantes, ne saurait se soutenir longtemps.

Les conditions de l'activité vitale étant fixées, il reste à examiner les phénomènes par lesquels elle se traduit, c'est-à-dire qu'il faut aborder enfin ce qui est l'œuvre vive de la physiologie, à savoir la phénoménologie vitale.

Pour procéder avec ordre, il faut établir un classement dans les phénomènes vitaux. Cl. Bernard propose une division systématique qui va servir de cadre aux études ultérieures ; il distingue deux ordres de faits vitaux :

1° Les phénomènes fonctionnels,

2° Les phénomènes plastiques.

Les deux types ne sont jamais isolés ; ils sont indissolublement connexes et représentent les deux phases ou, comme on l'a dit, « les deux versants » du travail vital. Il n'y a de *vie* complète que par l'enchaînement réciproque de ces deux sortes d'actions. Cette vérité constitue l'axiome fondamental de la physiologie générale. Elle nous fait saisir le principe même de l'erreur du dualisme vital, qui partageait ces deux facteurs vitaux entre les deux règnes, tandis qu'il ne saurait en réalité y avoir d'être vivant sans leur réunion et leur coexistence.

La troisième partie de la physiologie générale sera consacrée à l'étude des phénomènes fonctionnels.

En fonctionnant, l'organisme s'use et se détruit; les phénomènes de fonctionnement sont en même temps des phénomènes de destruction du matériel de l'organisme. L'usure des organes en activité a été signalée pour ainsi dire de tout temps; le muscle qui se contracte, la glande qui sécrète, l'œil qui reçoit l'impression lumineuse, le cerveau qui travaille s'usent matériellement et ne pourraient soutenir leur activité si une régénération incessante ne les restaurait à chaque instant. Il y a plus, la destruction matérielle ne coïncide pas seulement avec l'activité fonctionnelle; elle en est la mesure et l'expression. Par exemple, la contraction du muscle est la traduction même de sa destruction; il n'y a point simple coïncidence; il y a transformation d'énergie. On rencontre ici la même loi qui régit la production des phénomènes physiques : l'apparition d'un phénomène est liée à la disparition d'un autre; la destruction n'est qu'un changement de forme. Fick et Wislicenus, Helmholtz en Allemagne et Hirn en France ont cherché à établir que le travail du muscle était exactement représenté par la destruction (combustion) qu'il subit. On voit ainsi dans le monde vivant comme dans le monde physique l'application du grand principe de la *corrélation des forces* ou de la *conservation de l'énergie.*

Qu'est-ce que cette destruction, cette usure moléculaire qui accompagne, exprime et mesure les phénomènes fonctionnels? Il importe de le savoir exactement. C'est une action chimique spéciale, une fermentation, une putréfaction, ou une combustion. C'est, en effet, par l'un ou l'autre de ces procédés que la matière organisée se détruit, soit par suite du fonctionnement chez le vivant, soit dans le cadavre après la mort. L'étude de chacun de ces chapitres a été brillamment commencée par les chimistes contemporains, MM. Pasteur et Dumas, qui en cela ont fait œuvre de physiologistes dans la plus complète acception du mot.

La quatrième partie de la physiologie générale comprendra l'examen des phénomènes plastiques, ou de synthèse vitale, qui régénèrent les éléments, réparent les pertes et reconstituent en quelque sorte le matériel organique. C'est un travail tout intérieur, silencieux, caché, sans expression phénoménale évidente, d'une nature plus spéciale en ce qu'il n'a pas d'analogues en dehors des organismes. Cette rénovation moléculaire comprend deux ordres d'actions : des actions chimiques, désignées dans leur ensemble sous le nom de *synthèse chimique*, qui élaborent et constituent la matière vivante,

le protoplasma, et des actions d'une autre nature, désignées dans leur ensemble sous le nom de *synthèse morphologique*. C'est là que se placent les questions de la genèse cellulaire et de l'embryogénie générale.

On voit par le simple exposé de ce plan d'études que la matière n'est pas près de manquer aux savants qui s'occupent de physiologie générale. Il y a telle de ces parties, par exemple l'étude des fermentations, qui suffirait à défrayer tout un enseignement. Nous ne pouvons pas avoir la prétention de donner à ces différents chapitres de la physiologie générale les développements qu'ils comportent, même en nous bornant aux généralités. Il faudra consulter le livre de Cl. Bernard, si l'on veut se rendre compte du détail de l'œuvre, des faits acquis dès à présent, de ceux qui restent à connaître, et des clartés soudaines qui jaillissent de leur rapprochement. Nous n'avons montré que la solide charpente de l'édifice et en quelque sorte le squelette décharné de l'œuvre systématique de l'éminent physiologiste.

Arrivés au terme de notre tâche, il nous reste à en dégager l'enseignement et à juger, cette fois avec les ressources de la science, le débat relatif au problème de la vie, soulevé par les écoles vitaliste et mécaniciste. Ni la cornue des mécanicistes, ni l'âme des vitalistes ne peuvent expliquer la vie. Les deux théories se valent, et l'on pourrait hésiter entre elles s'il fallait décerner la palme à celle qui méconnaît le plus complètement les réalités vitales.

Le vitalisme est une doctrine téléologique, c'est-à-dire purement métaphysique. La *cause directrice* qu'elle imagine possède une dignité sans fonctions; elle occupe une magistrature purement honoraire et nominale. C'est un principe éternellement paresseux, incapable de rien exécuter et dont le physiologiste ne peut incriminer la responsabilité ou saisir l'intervention effective dans aucun acte, principe aussi stérile en physiologie que l'était en astronomie le principe recteur sidéral qui avant le temps de Newton guidait les astres dans leur course régulière. M. Chauffard avait bien compris ce vice de la conception vitaliste. « Ce n'est pas tout, disait-il, de proclamer une cause ; il faut encore savoir l'unir aux phénomènes et trouver en elle la réalité des effets qu'elle engendre. » Voilà ce qu'il a essayé de faire en rajeunissant le vitalisme traditionnel. Pour transformer la cause directrice en principe d'action et l'incarner dans l'organisme, il a imaginé ces caractères de l'*unité vitale* et de la *spontanéité vitale*, qui seraient en quelque sorte les preuves de la présence réelle et de l'action efficace d'un principe directeur. La science ne peut accueillir ces hypothèses; l'expérience les a démenties.

Les reproches que l'on peut faire au mécanicisme, pour être d'une autre nature, ne sont pas moins graves. Le mécaniciste méconnaît la modalité spéciale des phénomènes vitaux : en affirmant que cette modalité n'est qu'apparente et qu'elle est réductible à l'ordre physique, il sort de la science, il énonce une hypothèse sans preuves, et même sans commencement de preuves. Et comme la physiologie ne lui fournit aucun point d'appui, le mécaniciste moderne n'a pas plus de droit réel à invoquer l'autorité de la science que n'en avaient en leur temps les atomistes de l'antiquité, Démocrite et Épicure. S'il est possible logiquement que la modalité vitale soit réductible au mode mécanique, nous ne voyons nulle part cette œuvre de réduction commencée. Il y a plus : les phénomènes que l'on s'était habitué depuis Lavoisier à regarder comme purement chimiques font retour aujourd'hui au monde vital. « Il n'y a peut-être « pas un seul phénomène chimique dans l'organisme qui s'exécute « par les procédés de la chimie de laboratoire. Tous ceux que l'on « connaît le mieux empruntent le secours d'agents spéciaux à l'or- « ganisme vivant, agents que l'on désigne sous le nom de ferments. « Le résultat est sans aucun doute le même que les chimistes imagi- « naient, mais le moyen est tout différent, et le physiologiste attentif « surtout aux procédés de la nature vivante peut reprocher au chi- « miste de lui avoir montré le phénomène tel qu'il aurait pu être, « mais non pas tel qu'il était. La nature inanimée n'est point le mo- « dèle rigoureux de la nature vivante. »

Cl. Bernard a mis cette vérité dans une pleine lumière, en passant en revue les phénomènes de l'être vivant, que l'on a pu croire d'ores et déjà réduits à la causalité chimique, c'est-à-dire les phénomènes de la respiration, de la digestion et de la contraction musculaire.

Les idées mécanicistes qui confondent l'ordre vital avec l'ordre physique ont pris un puissant essor le jour où Lavoisier assimila la respiration des êtres vivants à une combustion chimique. Le plus obscur des faits vitaux, cette production de chaleur qui naît et persiste avec la vie et qui cesse avec elle pour faire place au froid de la mort, cette flamme innée des anciens, n'était pas autre chose que le vulgaire phénomène par lequel le charbon de nos fourneaux ou le bois de nos foyers se consument en nous échauffant. Mais la doctrine de Lavoisier, après avoir régné souverainement dans la science, ébranlée chaque jour par les recherches contemporaines, a succombé définitivement. La respiration est un phénomène spécial accompli par des agents particuliers de la nature des ferments, dont la combustion chimique offre peut-être l'équivalent, mais non pas l'image fidèle. De même, les phénomènes de la contraction muscu-

laire et de la digestion s'exécutent par des agents spéciaux, des ferments solubles qui appartiennent à la physiologie et non à la chimie. Ce sont eux qui différencient les réactions du laboratoire de celles de l'organisme.

A la vérité, si l'on descend au fond des choses et si l'on considère l'identité des résultats comme la preuve que les mêmes effets de mécanique moléculaire sont réalisés par des voies différentes, on pourra conclure que le fond des phénomènes est le même dans la nature vivante et dans la nature inorganique ; il n'y aura plus alors de barrière entre la chimie des corps bruts et celle des corps organisés ; toutes les manifestations matérielles étant des mouvements, les différences viendront s'effacer dans les lois de la mécanique atomique. Mais Cl. Bernard se défiait de cette analyse à outrance ; il se refusait à descendre dans ces abîmes de l'atomisme où tout se confond. C'est un trait caractéristique de cet esprit éminemment réaliste et observateur d'avoir voulu rester sur le terrain de la science en déclarant que les procédés de la vie sont à la fois *chimiques* dans leur résultat et *spéciaux* dans leur exécution.

A. Dastre.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE INDIENNE

L'ÉCOLE VÉDANTA

(SUITE ET FIN) [1]

§ I. — La délivrance dans les Upanishads.

La délivrance, considérée comme le retour de l'âme individuelle au sein de l'âme universelle, dans laquelle elle se confond et perd sa personnalité et sa conscience propre, est une conception qui paraît aussi ancienne que les plus anciennes Upanishads.

Dans la *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, IV, 3, le roi Janaka dit au sage Yâjnavalkya de lui parler pour la délivrance (*mokshâya*), et Yâjnavalkya lui fait un exposé long et confus d'une théorie dont les traits essentiels conviennent à la délivrance telle qu'on la concevait à l'époque du védântisme systématisé, c'est-à-dire telle que je viens de la définir. On peut en dire autant de tous les autres passages des Upanishads anciennes qui se rapportent plus ou moins directement à la réunion des âmes individuelles à l'âtman universel ou à Brahma. C'est donc moins l'évolution de l'idée de délivrance que nous avons à étudier dans ces textes que le développement de celle ayant pour objet les moyens de l'obtenir.

Dans le principe, les Upanishads n'indiquent qu'un instrument qui procure la délivrance : c'est la science. C'est ainsi que nous lisons, *Brih. âr. up.*, I, 5, 16 :

« Le monde des dieux (équivalent à la délivrance et opposé au monde des hommes et à celui où sont les ancêtres) doit être conquis par la science. Le monde des dieux est le meilleur des mondes; c'est pour cela qu'on célèbre la science. »

Cette science est la science de l'âtman ou la notion de l'unité essentielle de tous les êtres en Brahma. La *Brih. âr. up.*, III, 5, 1, le dit aussi expressément :

« Les brâhmanes, après avoir connu cet âtman, s'élevant au-des-

1. Voir l'article précédent, tome VI, p. 592.

sus du désir d'un fils, du désir de la richesse, du désir des mondes, mènent l'existence de religieux mendiants. »

Les mêmes textes établissent que la connaissance de l'âtman procure l'immortalité.

Brih. âr. up., IV, 4, 14 : « Ici-bas, nous pouvons connaître (Brahma) ; si nous ne le connaissons pas, c'est un grand malheur. Ceux qui le connaissent deviennent immortels ; les autres n'obtiennent que le malheur. »

La *Kena Up.*, II, 12 et 13, confirme la même idée dans les termes suivants :

« Par la science, on atteint l'immortel.

« Les sages qui ont réfléchi qu'il (Brahma) est dans chaque être, deviennent immortels quand ils ont quitté ce monde. »

D'ailleurs, de même que les Upanishads anciennes nous ont tracé le chemin que suivent les âmes dans les vicissitudes de la transmigration, c'est-à-dire en suivant le chemin des ancêtres, le *pitryâna*, elles nous indiquent la voie par laquelle les délivrés arrivent auprès de Brahma (le *devayâna*, le chemin des dieux). C'est ainsi qu'on lit dans la *Brih. âr. Up.*, VI, 2, 15 :

« Ceux qui possèdent cette connaissance et ceux qui, retirés dans la forêt, font consister leur culte dans la foi et l'adoration du vrai, deviennent (après la mort) la flamme (du feu du sacrifice) ; de la flamme ils passent dans le jour, du jour dans la quinzaine lunaire claire, de la quinzaine lunaire claire dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le nord ; de ces six mois ils passent dans le monde des dieux, du monde des dieux dans le soleil, du soleil dans la divinité qui préside à l'éclair. Le purusha qui est dans le *manas* survient et fait passer dans les mondes de Brahma ceux qui sont unis à la divinité qui préside à l'éclair. Ayant atteint la condition suprême dans ce monde de Brahma, ils y séjournent un nombre infini d'années. Pour eux, il n'est plus de retour (dans le cercle de la transmigration). »

Mais, en serrant de plus près ces conceptions sur le pouvoir de la science, les védântins sentirent la nécessité de favoriser cette science, qui n'était en dernière analyse que l'intuition extatique du néant de la conscience individuelle, par des pratiques mentales ou extérieures propres à provoquer et à entretenir l'extase. Ces pratiques, dont on trouve peu de traces dans les plus anciennes Upanishads, prennent de l'importance aux dépens, à ce qu'il semble, des spéculations philosophiques proprement dites à mesure qu'on passe à des documents d'une moindre antiquité. C'est ainsi que la *Brih. âr. Up.* et la *Chând. Up.* se bornent à recommander dans quelques passages la

coercition, la libéralité et la miséricorde (*damam dânam dâyam*) comme des moyens de salut ou, tout au moins, de sanctification. Mais déjà, dans la *Katha Up.*, III, 13, il est formellement question des moyens coercitifs qui favorisent l'union mentale avec Brahma, prélude de la délivrance proprement dite :

« Le sage doit maîtriser la voix et le *manas ;* il doit les maîtriser en les réunissant à la *buddhi*. Il doit maîtriser la *buddhi* en la réunissant au *mahat* (l'âme individuelle). Il doit maîtriser le *mahat* en le réunissant à l'âtman apaisé (c'est-à-dire à Brahma). »

Et plus loin, VI, 10 :

« Lorsque les cinq connaissances (les sens) sont en repos avec le *manas* et que la *buddhi* n'a plus de mouvement, c'est ce qu'on appelle le but suprême. »

Toutefois, c'est dans la *Çvetâçvatara Up.*, II, 8-13, document d'une époque assez basse, qu'on trouve, pour la première fois dans ce genre d'écrits, une sorte de manuel de l'extase à l'usage des ascètes qui se préparent à la délivrance. Voici la traduction de ce curieux passage :

« Ayant maintenu en état d'immobilité les trois parties supérieures du corps et réuni les sens dans le cœur avec le *manas* le sage traverse dans la barque de Brahma tous les courants terribles (il échappe à la transmigration).

« Ayant ses mouvements soumis à la discipline (qui vient d'être indiquée), malmenant ses organes vitaux, ayant ses facultés réduites et ne respirant que par les narines, que le sage retienne soigneusement le *manas* comme un char attelé d'un cheval vicieux.

« Qu'il s'unisse (par la pensée à l'âtman suprême) dans un lieu plain, pur, où il n'y ait ni cailloux, ni feu, ni poussière, non plus que du bruit, des eaux et des tentes ; dans une retraite agréable et non pas déplaisante aux yeux, retirée, à l'abri du vent.

« Quand on s'applique à obtenir l'union avec l'âtman, diverses apparences préalables de Brahma qui ont pour effet de provoquer ses manifestations (se présentent à l'esprit comme celles) de brouillard, de fumée, de soleil, de vent et de feu, ou bien de *khadyota* (sorte d'insecte lumineux), d'éclair, de cristal et de lune.

« La terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther (dont l'homme est composé matériellement) manifestant leurs qualités quand les cinq qualités du *yoga* (de la discipline indiquée) se manifestent, il n'y a ni maladie, ni vieillesse, ni peine pour celui qui a obtenu au moyen du *yoga* un corps igné.

« Le premier effet de la pratique du *yoga* consiste, dit-on, dans la ténuité (du corps), l'absence de maladie, l'impassibilité, l'éclat, la

netteté de la voix, la pureté de senteur, la diminution des excréments. »

Une autre Upanishad moins ancienne encore, sans doute, la *Maitri*, s'étend aussi fort longuement sur les auxiliaires et les effets de l'extase; mais, comme la théorie que cet ouvrage expose confusément est résumée d'une manière très-systématique dans le *Vedânta-Sâra*, auquel nous aurons recours plus loin, nous bornerons ici les emprunts que nous avions à faire sur cette matière à la catégorie des livres sacrés appelés Upanishads.

§ II. — **La délivrance dans les Brahma-Sûtras.**

L'exposé des données que contiennent sur la théorie de la délivrance les *Brahma-Sûtras* et le commentaire de Çankara qui les accompagne est peu susceptible d'un arrangement systématique. Il faudrait pour arriver à ce résultat refondre des documents, qui ne sont pas dépourvus d'un certain enchaînement logique, dans un moule d'où ils sortiraient plus concis et mieux ordonnés en somme, mais en perdant leur caractère polémique auquel nous devons des explications de détail qui en font le principal intérêt. Pour cette raison, je procéderai comme je l'ai fait jusqu'ici pour les mêmes documents, c'est-à-dire par voie d'analyse et en suivant l'ordre même des textes.

D'après le Sûtra III, 4, 52, il n'y a pas de distinction ni de degrés dans la délivrance. A cet égard, on ne saurait la comparer aux moyens d'acquérir la science, dont les fruits se distinguent en conséquences relatives à ce monde et à l'autre, selon que ces moyens ont plus ou moins de force. Tous les textes sacrés s'accordent en effet pour affirmer le caractère unique et invariable de la délivrance ou de l'état d'union avec Brahma qui en résulte pour l'âme individuelle. Si l'œuvre est susceptible de produire des fruits différents, il n'en est pas de même de la science proprement dite dont la délivrance est le fruit. La science est une, comme la délivrance est une. Quant à la science particulière ou qualifiée [*saguna*], c'est-à-dire celle que contient tel passage des Upanishads qui s'applique à l'état des âmes incorporées, c'est elle qu'a en vue le texte où il est dit : « On acquiert une condition conforme au culte qu'on rend à une divinité [1]. »

Aux Sûtras IV, 1, 1-2, on agite la question de savoir s'il faut réciter une seule fois ou plusieurs les textes sacrés relatifs à l'âme suprême et spécialement la grande phrase [*mahâvâkya*] : « Tu es cela » [*tat*

1. Tam yathâ yathopâsate tad eva bhavati.

tvam asi[1], qui est la formule par excellence de la foi védântique. La répétition en est utile, car, bien qu'il faille arriver à l'idée de l'âme suprême (ou du moi, *âtman*) une et sans parties, il y a à tenir compte de ce fait que, par suite de l'ignorance, nous la considérons comme multiple et composée du corps, des sens, du manas et de la buddhi. Il en résulte que nous pouvons arriver à sa notion parfaite d'une manière graduelle et en faisant abstraction, à la longue et à force de nous pénétrer du sens de la grande phrase, de chacune des parties que nous nous imaginons voir en elle [1]. Quant à ceux dont l'intelligence est assez lucide [*nipuna*] pour dissiper d'un seul coup les ombres de l'ignorance, pour ceux-là l'intuition du vrai est instantanée et la répétition de la grande phrase est inutile.

Le Sûtra suivant (IV, 1, 3) établit la synonymie des mots « âme suprême » [*paramâtmâ*] et « moi » [*aham*]. A l'objection que l'âme individuelle désignée par l'expression « moi » a des attributs contraires à ceux de Brahma ou l'âme universelle, Çankara répond au nom des Védântins que la contradiction de ces attributs n'est qu'apparente et résulte de la fausse idée que l'on a du moi. Dès que cette erreur est dissipée par l'effet de la science, l'âme individuelle devient identique à l'âme suprême, qui jouit seule d'une existence réelle.

Au témoignage du Sûtra IV, 1, 4, c'est une erreur de dire qu'on peut concevoir l'idée de l'âme suprême d'après un symbole, parce que tout symbole est une modification de Brahma et que Brahma est l'âme suprême. On ne saurait, en effet, attacher l'idée d'âme suprême à des symboles épars [*pratikâni vyastâni*]. Quant à s'appuyer sur la raison que tout symbole est une modification de Brahma, cela revient à dire qu'il n'y a pas de symbole, attendu que l'ensemble des choses matérielles ne peut être considéré comme identique à Brahma qu'à la condition de perdre son caractère de modification; or, quand ce caractère a disparu, que deviennent les symboles et la possibilité de former à leur aide une idée de l'âme suprême?

Les Sûtras IV, 1, 7-10 constatent que, dans le culte mental que l'on rend à Brahma pour s'unir à lui et arriver à la délivrance, c'est-à-dire durant la méditation extatique, on doit être assis. Il n'est pas possible, en effet, d'assurer le cours égal de la pensée, nécessaire à la méditation, quand on court ou que l'on marche, parce que l'agitation que ces mouvements occasionnent distrait l'esprit; quand on est debout, l'esprit est occupé à soutenir le corps et ne saurait main-

1. Yady api ca pratipattavya âtmâ niraṁças tathâpi adhyâropitaṁ tasmin bahvaṁçatvaṁ dehendriyamanobuddhivishayavedenâdilakshanaṁ tac caikenâvadhânenaikam aṁcam apohaty apareṇâparam iti yujyate tatra kramavan pratipattiḥ.

tenir son attention sur une matière aussi subtile que la nature de l'âme suprême; enfin, quand on est couché, on tombe sans s'y attendre au pouvoir du sommeil. Ces différents inconvénients sont écartés si l'on s'assied pour se livrer à la méditation; car elle exige que les membres soient détendus, que la vue soit fixée, et que l'esprit soit attaché à un seul objet, tous actes que la posture qu'on occupe en étant assis favorise.

D'après le Sûtra IV, 1, 11, et quoi qu'en dise la *Çvetâçvatara Up.*, II, 10 [1], il n'y a ni lieu ni temps d'assigné à la méditation. Il est facultatif de s'y livrer tourné comme on l'entend, ainsi qu'en tout endroit et à toute heure où l'esprit peut facilement s'absorber dans la contemplation d'un seul objet [2].

Le Sûtra IV, 1, 12, prescrit de persévérer jusqu'au moment de la mort dans la pensée de l'unité du moi et de Brahma. C'est, en effet, au moyen d'une pensée dernière, d'une pensée que l'homme conserve jusqu'à son dernier moment, qu'on obtient un fruit invisible [3], inaccessible au sens, c'est-à-dire la délivrance. Même pour les fruits du sacrifice dont on doit jouir dans une autre existence, il faut, au moment de la mort, en avoir la notion idéale (*bhâvanâvijñâna*) présente à l'esprit. Si, à cette heure suprême, l'homme qui aspire à la délivrance n'avait pas en perspective sa véritable nature, quel serait donc l'objet de sa pensée? Il faut en conséquence avoir présente à l'esprit jusqu'au dernier instant la condition à laquelle on aspire.

D'après le Sûtra suivant (IV, 1, 13), au moment où l'âme individuelle s'unit à l'âme suprême, c'est-à-dire quand la délivrance s'accomplit, le péché et ses conséquences disparaissent. Les fautes commises sont anéanties, et l'âme ne saurait être atteinte par de nouvelles souillures. Les textes sacrés l'établissent et spécialement le passage de la *Mundaka Up.*, II, 2, 8, où il est dit : « Le nœud du cœur est tranché; tous les doutes sont tranchés, et ses œuvres s'anéantissent quand il voit cet être suprême et infime. »

On objecte, il est vrai, que l'œuvre a une énergie propre en vertu de laquelle ses effets doivent nécessairement s'accomplir. Mais la science a le pouvoir d'y mettre obstacle; il suffit de savoir que l'âme ne saurait être agent pour que l'œuvre soit coupée dans sa racine [4]. Une fois même qu'on connaît Brahma, les actes peuvent

1. Voir plus haut.
2. Yatraivâshya diçi deçe kâle vâ manasah saukaryenaikâgratâ bhavati tatraivopasîta.
3. A prâyanâd evâvartayet pratyayam antyapratyayavaçâd adrshtaphalaprâptehi.
4. Akartrâtmatvabodhât karmapradâhasiddhih.

s'accomplir sans qu'on puisse être taxé d'activité [1] et que l'acte produise des effets; et quant aux actes qu'on a accomplis *activement*, pour ainsi dire, quand on était au pouvoir de l'ignorance, ils se dissipent par l'effet de la vraie science dès que l'ignorance a disparu [2]. C'est seulement ainsi, d'ailleurs, que la délivrance est possible, car, les œuvres s'enchaînant indéfiniment, il faut qu'elles s'évanouissent subitement par l'effet de la science pour que la délivrance s'accomplisse.

Les mérites et leurs effets disparaissent ainsi que les fautes, d'après le Sûtra suivant (IV, 1, 14), au moment où a lieu la délivrance. La raison en est que le fruit des mérites, s'il subsistait quand la délivrance se produit, ferait obstacle au fruit de la science [3], le seul désormais qui doive s'accomplir.

La délivrance suspend définitivement (Sûtra IV, 1, 15) les effets non commencés des œuvres, mais elle laisse s'achever les effets qui sont en cours d'exécution, tels par exemple que la vie d'ici-bas, qui n'est que la conséquence non terminée d'œuvres antérieures. S'il en était autrement, aussitôt la science acquise, le corps périrait. Demandera-t-on comment il peut se faire que la connaissance de ce fait que l'âme n'est pas agent a pour conséquence de supprimer telles œuvres et de laisser opérer l'effet de telles autres, tandis que si l'on jette au feu la semence d'une plante sa puissance productrice se détruit dans tous les cas [4]? Les Védântins répondent : La science ne peut prendre naissance qu'au sein de l'effet en cours d'exécution que l'œuvre laisse après elle (les attributs corporels dont est douée l'âme individuelle). Or cet effet, même après l'avènement de la science, continue de s'exercer, comme le mouvement de la roue du potier, par suite de l'impulsion acquise. Le fait de savoir que l'âme n'est pas agent a bien pour conséquence de détruire l'œuvre en détruisant la fausse science ou l'ignorance, mais l'œuvre n'en poursuit pas moins ses effets pendant quelque temps encore, grâce au ressort de l'énergie propre dont elle est douée.

Les Sûtras IV, 1, 16-17, traitent un point fort intéressant de la doctrine. Ils ont pour objet d'établir que les conséquences du sacrifice perpétuel (*agnihotra*) se confondent avec ceux de la science

1. Agâmishu karmasu kartṛtvam eva na pratipadyate brahmavit.

2. Atikrânteshu tu yady api mithyâjñânât kartṛtvam pratipeda iva tathâpi vidyâsâmarthyât mithyâjñânanivṛttes tâny api pralîyante.

3. Tasyâpi (puṇyasya karmaṇaḥ) svaphalahetutvena jñânaphalapratibandhitvaprasaṅgât.

4. On s'expliquera cette comparaison si l'on sait que l'enchaînement des œuvres et de leurs effets est constamment assimilé à celui de la plante et du germe dont elle est issue.

pour procurer la délivrance. Mais comment est-ce possible, dira-t-on, que la science et le sacrifice, dont les effets sont différents, puisque celle-là produit la délivrance et celui-ci l'obtention de mondes meilleurs, et par conséquent la continuation de la transmigration, aient, quand on les réunit, un effet identique [1]? Çankara répond au nom des Védântins qu'il en est du sacrifice qui, lorsqu'il est joint à la science, a la délivrance pour fruit, comme du lait caillé et du poison dont l'un fait vieillir et l'autre fait mourir, tandis que mêlé au sucre le lait caillé produit d'heureux effets, et qu'accompagné de certaines incantations le poison fait prospérer le corps. Objectera-t-on de nouveau que la délivrance est instantanée et, par conséquent, qu'elle ne saurait être une conséquence de l'œuvre ou du sacrifice dont les effets sont à plus ou moins longue échéance [2]? Il convient de répondre que l'auxiliaire que le sacrifice lui prête n'est pas direct [3]. Le sacrifice bien fait ou l'œuvre bonne (*satkarma*) favorise la science et devient ainsi indirectement une cause de délivrance [4]. Aussi cette unité d'effet de la science et du sacrifice, d'où résulte la délivrance, doit-elle s'entendre avec cette restriction qu'une fois la science obtenue le sacrifice cesse d'avoir lieu [5]. C'est seulement quand la science est encore qualifiée (*saguna*) ou incomplète que le sacrifice est pratiqué et qu'étant sans but propre il unit ses effets à ceux de la science [6].

Mais on peut encore se demander si le sacrifice (*agnihotra*) n'unit ses effets à ceux de la science qualifiée que quand il s'effectue avec elle, ou si cette union a lieu, même quand le sacrifice s'accomplit d'une manière indépendante. Le Sûtra IV, 1, 18, répond à ce doute en établissant d'après les textes que le sacrifice perpétuel appelé agnihotra, accompli ici-bas ou dans une autre existence avant l'avènement de la science, favorise l'union avec Brahma, en ce sens qu'il est la cause de l'éloignement du péché qui en est l'obstacle et qu'il confond ses effets avec ceux de la science, soit qu'il s'accomplisse comme auxiliaire de la science, soit qu'on l'effectue indépendamment d'elle.

Le dernier Sûtra de ce chapitre (IV, 1, 19) constate qu'une fois que les effets de l'œuvre en voie d'exécution ont épuisé leur énergie,

1. Nanu jñanakarmanor vilakska*n*akâryatvât kâryaikatvânupapatti*h*.
2. Nanv anârabhyo moksha*h* katham asya karmakâryatvam.
3. Naisha dosha*h* ârâd upakârakatvât karmana*h*.
4. Jñânasyaiva hi prâpaka*m* satkarma pra*n*a*d*yâ mokshakâra*n*am.
5. Ata eva câtikrântavishayam etat kâryaikatvâbhidhânam.
6. Na hi brahmavida âyâmyagnihotrâdi sambhavati, aniyojyabrahmâtmatvapratipatte*h* çâstrasyâvishayatvât..... tasyâpi (karma*n*ah) nirabhisa*m*dhina*h* kâryântarâbhâvât vedavidyâsa*m*gatyupapatti*h*.

l'union avec Brahma ne rencontre plus d'obstacle pour celui qui possède la vraie science. Tout motif, en effet, de nature à empêcher ce résultat, a disparu, et aucune œuvre ne peut reprendre naissance, parce que la science en a détruit (brûlé, dit le texte) la semence [1] et qu'une œuvre nouvelle ne saurait s'appuyer que sur l'ignorance.

D'après le Sûtra IV, 2, 1, dans la résorption des organes qui, au moment de la mort, accompagne la délivrance, c'est la voix, en tant que fonction, qui se dissout dans le manas, et non pas la voix considérée comme une entité qui accompagne une fonction. L'expérience le prouve, car, à la dernière heure, la fonction de la voix s'éteint visiblement dans le manas (c'est-à-dire que la pensée survit à la parole), tandis que nul n'aperçoit la dissolution de la voix considérée comme une entité. Au reste, une modification (substantielle) quelconque ne saurait se dissoudre que pour retourner à l'élément dont elle est issue. C'est ainsi qu'un pot redevient terre. Or rien n'indique que la voix (essence) provienne du manas et par conséquent doive y retourner. Mais il n'en est pas de même des fonctions : autres sont leurs causes matérielles, autres sont leur lieu d'extinction. La fonction du feu en est la preuve, car, tirant son origine de combustibles qui sont issus de la terre, elle s'anéantit dans l'eau.

Le Sûtra IV, 2, 2, constate que le même phénomène a lieu pour les autres sens, qui tous se confondent par leur fonction dans le manas au moment où la délivrance s'opère.

Il en est de même pour la dissolution du manas (IV, 2, 3) dans le prâ*n*a qui a lieu lors de la délivrance et dans le profond sommeil et que l'expérience confirme, puisque, quand les fonctions des sens et du manas ont cessé, on ne voit plus s'exercer que les mouvements résultant du jeu des esprits vitaux [2]. Alors aussi, ce n'est pas le manas considéré comme une entité distincte qui se dissout dans le prâ*n*a, mais bien seulement les fonctions du manas. Si les textes sacrés se servent simplement à cet égard du mot manas, c'est que la fonction et son substratum sont confondus sous une même dénomination.

Les trois Sûtras suivants (IV, 2, 4-6) ont pour objet d'établir que les cinq fonctions dont se compose le prâ*n*a se dissolvent dans Jîva ou l'âme individuelle, témoin (*adhyaksha*) des actes du corps et ayant pour déguisement [*upâdhi*] le souvenir de l'ignorance originelle et des œuvres [*avidyâkarmapûrvaprajna*], et non pas dans le *tejas* ou l'élément du feu, comme certains textes sembleraient l'établir.

1. Tasya (karmana*h*) dagdhabîjatvât.
2. Sushuptor mumukshoc ça prâ*n*av*r*ttau parispandâtmikâyâm avasthitâyâ*m* manov*r*ttînâm upaçamo d*r*cyate.

Au témoignage du Sûtra IV, 2, 7 et du commentaire de Çankara, la résorption des fonctions intellectuelles et du prâna dans Jîva a lieu de la même façon pour celui qui possède la vraie science *(vidvân)* que pour celui qui ne la possède pas (*avidvân*). Seulement, ce dernier s'unit avec les œuvres, qui ne l'abandonnent pas, aux éléments subtils qui sont la semence du nouveau corps à l'aide duquel il doit revivre, tandis que le *vidvân* arrive à la délivrance qu'éclaire la science, par la porte qui sert d'issue aux veines du cœur [1].

Toutefois, il existe des cas mixtes, pour ainsi dire, correspondant à un état qu'on peut appeler l'immortalité en perspective (*âpekshika*). Les âmes qui se trouvent dans cet état sont celles dont la science s'est trouvée un peu trop faible pour surmonter absolument l'ignorance; ces âmes se réunissent de nouveau aux éléments subtils, et c'est à ce propos que le Sûtra IV, 2, 8 examine la question de savoir si, quand a lieu pour elles la résorption en Jîva, les éléments subtils se dissolvent en Brahma, leur lieu d'origine. Le Sûtra soutient la négative en se fondant sur ce que les éléments subtils, en qui sont réunis les organes des sens (distincts des fonctions), ont pour cause l'ignorance et ne sauraient se dissoudre qu'alors que cesse l'existence soumise à la transmigration. S'il en était autrement, la délivrance aurait lieu pour l'homme chaque fois qu'il meurt, et les prescriptions qui concernent l'élévation sur l'échelle des mondes et la délivrance se trouveraient sans objet. Donc, quand la résorption a lieu pour les âmes qui n'ont l'immortalité qu'en perspective, les choses se passent comme dans le profond sommeil, et les éléments subtils qui sont la semence de nouveaux corps ne se dissolvent pas en Brahma.

De ce fait que ces éléments sont subtils, il résulte que la personne qui est auprès d'un mourant ne les voit pas sortir du corps (Sûtra IV, 2, 9).

Il en résulte aussi (IV, 2, 10) que le corps épais peut subir des altérations de toute sorte par l'effet de la brûlure ou d'autres causes de destruction sans que le corps subtil ait à en souffrir.

Enfin (Sûtra IV, 2, 11), la chaleur dont le corps d'un homme en vie est le siège dépend du corps subtil. C'est pour cela qu'elle abandonne un cadavre, quoiqu'il conserve sa forme, etc. Donc la chaleur réside ailleurs que dans le corps épais; elle dépend du corps subtil qui, au moment de la mort, se sépare du corps épais.

Les Sûtras IV, 2, 12-14 établissent qu'à la mort de celui qui pos-

1. Avidvân dehabîjabhûtani bhûtasûkshmâny âçrtya karmaprayukto dehagrahanam anubhavitum samsarati vidvâms tu jñanaprakâçitam moksham nâdîdvâram âçrayate.

sède la science (*vidvân*) il n'y a pas ascension (*utkrânti*) ni déplacement (*gati*) de l'âme individuelle accompagnée des prânas [1].

Ainsi (Sûtra IV, 2, 15), les sens et les éléments subtils qui composent le corps subtil du *vidvân* se dissolvent au moment de la délivrance dans l'âme suprême. On oppose, il est vrai, un texte d'après lequel chacune des quinze parties qui composent le corps subtil se réunirait à son principe, c'est-à-dire que les parties issues de la terre, comme le son, retourneraient à la terre, et ainsi de suite. Mais si cette théorie est vraie quand on se place au point de vue des faits sensibles (*vyavahârâpeksha*), eu égard à ce qui a lieu pour le vidvân (*vidvatpratipattyapeksha*), toutes les parties qui le composent s'absorbent en Brahma.

Le Sûtra qui suit (IV, 2, 16) établit que l'absorption des parties qui composent le corps subtil du *vidvân* est absolue, et qu'il n'en reste rien. En effet, ces parties, dont l'existence a l'ignorance pour cause, ne sauraient laisser de reste quand se produit une dissolution que détermine la science [2].

Le Sûtra IV, 2, 17 constate que l'âme du vidvân quitte le corps par la tête, c'est-à-dire par l'issue cérébrale dont il est question en ces termes dans l'*Aitareya Upanishad*, II, 12 : « (Brahma), ayant fendu cette suture (du crâne), pénétra (dans la créature) par cette ouverture. Elle est appelée *vidriti* »; tandis que les âmes de ceux qui ne possèdent pas la science, des *avidvân*, sortent du corps par d'autres issues. S'il en était autrement, si le *vidvâns* quittait le corps par n'importe quelle issue comme l'*avidvân*, il n'obtiendrait pas la résidence suprême, et sa science ne lui servirait à rien. Mais favorisé par Brahma, qu'il a adoré et qui réside dans son cœur, le *vidvân*, ayant obtenu sa nature (l'identité avec Brahma), abandonne le corps au moyen de la veine divisée en cent et une parties qui communique avec le sommet de la tête [3].

Les textes sacrés relatifs à la migration des âmes vers le Brahmaloka ou le monde de Brahma, d'après l'itinéraire dont le point de départ est la veine dont il vient d'être question, disent qu'elles passent ensuite dans les rayons lumineux. On peut se demander si ce voyage a lieu indifféremment de jour ou de nuit ou seulement de jour (Sûtra IV, 2, 18). D'après le Sûtra qui suit (IV, 2, 19), la migration des âmes des vidvâns peut avoir lieu en tout temps,

1. Na ca brahmavidah sarvagatabrahmâtmabhûtasya prakshîṇakâmakarmana utkrântir gatir vopapadyate nimittâbhâvât.

2. Avidyânimittânâm ca kalânâm na vidyânimitte pralaye sâviçeshatopapattih.

3. Hrdayâlayena brahmanâ samupâsitenânugrhîtas tadbhâvam âpanno vidvân mûrddhanyayaiva çatâdhikayâ..... nâdyâ nishkrâmati. Voir sur cette veine *Brih. âr. Up.*, IV, 2, 3.

attendu que, tant que l'âme est dans le corps, il y a un rapport intime entre la veine cérébrale et les rayons lumineux. L'émission de ces rayons se produit en effet même dans la nuit durant l'été, comme le montre la présence de la chaleur dont ils sont la cause; seulement ils diminuent et deviennent difficiles à apercevoir de nuit pendant les autres saisons, par exemple dans les moments pluvieux de l'hiver [1]. Il s'ensuit que, de nuit comme de jour, l'âme du vidvân s'unit au sortir de la tête aux rayons lumineux qui l'emportent vers les régions supérieures.

Les Sûtras IV, 2, 20 et 21 ont pour objet d'affirmer qu'on obtient le fruit de la science aussi bien en prenant le *pitriyâna* ou la route du sud qu'en prenant le *devayâna* ou celle du nord, qui, par conséquent, ne doit pas être l'itinéraire exclusif du *vidvân*.

En ce qui concerne la migration des âmes vers le Brahmaloka, les textes sacrés semblent peu d'accord et indiquent plusieurs modes de départ. Le Sûtra IV, 3, 1 répond à la question de savoir si ces modes sont distincts les uns des autres (*parasparam bhinnâ*) ou s'il n'en est qu'un affectant diverses particularités (*ekaivânekaviçeshena*). Quiconque désire s'unir à Brahma suit la route des flammes (*devayâna*) [2], car c'est celle qu'ont célébrée tous les sages. Quoique les textes sacrés semblent en indiquer plusieurs, ils n'en désignent en réalité qu'une seule, qui est celle-là, mais qu'ils qualifient au moyen de différents attributs. De même que la science est une, quoiqu'elle soit exposée en différents chapitres et que l'ensemble de la science se compose de la réunion des particularités contenues dans ces différents chapitres, les particularités relatives à la migration des âmes se résument en un seul mode de départ. Et, abstraction faite de la comparaison qui précède, comme il est reconnu que ces migrations aboutissent à un seul but, la route suivie doit être une également [3].

D'après les textes sacrés, le *devayâna* consiste à passer de la flamme dans le jour, du jour dans la quinzaine lunaire claire, etc. A ce propos, les Sûtras IV, 3, 4-6 examinent la question de savoir si ces différents stages du *devayâna* sont ou des points de repère de la route (*mârgacihnâni*), ou des lieux de jouissance (*bhogabhûmayah*), ou s'ils ne sont ni l'un ni l'autre. Cette dernière alternative est la vraie. La flamme, le jour, etc., sont le siège de divinités du même nom qui

1. Nidâghasamaye ca niçâsv api kiranânuvrttir upalabhyate pratâpâdikâryadarçanât. Stokânuvrttes tu durlakshyatvam rtvantararajanîshu çaiçireshv iva durdineshu.

2. Sarvo brahma prepsur arcirâdinaivâdhvanâ ramhati.

3. Prakaranabhede 'pi tu vidyaikatve bhavatîtaretaraviçeshanopasamhâravagativiçeshanânâm apy upasamharah vidyâbhede 'pi gatyekadeçapratyabhijñânâd gantavyâbhedâc ca gatyabheda eva.

président à ces phénomènes et qui se transmettent de l'une à l'autre les âmes pendant leurs migrations. Du reste, la flamme, le jour, etc., n'étant pas des phénomènes permanents, ne sauraient servir de points de repère à ceux, par exemple, qui meurent pendant la nuit. Les divinités qui président à la flamme, au jour, etc., sont, au contraire, permanentes. Ces mêmes phénomènes ne sauraient être non plus des lieux de jouissance pour les âmes, attendu que celles-ci, ayant toutes leurs facultés réunies comme en faisceau, ne peuvent pas les exercer; elles sont par conséquent dépourvues de liberté et ne sauraient éprouver de jouissance [1].

Il est dit dans les textes sacrés que la dernière des divinités qui président aux stages par lesquels passent les âmes pour arriver au Brahmaloka les conduit, les fait arriver à Brahma. Il s'agit de savoir à ce propos (Sûtra IV, 3, 7 et *seqq.*) s'il est question de Brahma suprême, non modifié et principal (*mukhya*), ou de Brahma inférieur (*apara*), qui est un effet (*kârya*). D'après Bâdarâyana, il ne saurait y avoir de doute à cet égard; c'est auprès de Brahma inférieur que le *purusha mânava* [2] conduit les âmes. La preuve en résulte de ce seul fait qu'il y a migration vers lui. Il n'y a que Brahma-effet vers lequel on puisse aller, car les âmes individuelles ne sauraient aller, devoir aller ou être arrivées en Brahma suprême, puisqu'il est omniprésent [3]. Du reste (Sûtra IV, 3, 9), le mot Brahma peut désigner aussi Brahma inférieur, à cause de l'étroite relation qui existe entre lui et Brahma suprême.

Si l'on objecte que les textes sacrés disent qu'on ne revient pas du Brahmaloka et qu'il n'y a qu'en Brahma suprême qu'il peut y avoir pour les âmes séjour définitif, il convient de répondre que quand a lieu la dissolution du Brahmaloka qui, étant un effet, est périssable, les âmes qui s'y trouvent et qui possèdent la vraie science obtiennent avec Hiranyagarbha (Brahma inférieur qui préside au Brahmaloka) la résidence suprême de Vishnu. Telle est la marche progressive de la délivrance, et ainsi doit s'expliquer le texte disant que l'on ne revient pas du Brahmaloka. On n'obtient pas immédiatement Brahma suprême, et l'on doit auparavant passer par les stages indiqués [4].

1. Sampinditakaranagrâmatvâd eva ca gantrnâm na tatra bhogasambhavah.
2. Allusion à un passage de la *Chând. Up.*, V, 10, 2, où il est dit, qu'une fois qu'elles sont arrivées dans l'éclair, le *purusha mânava* fait passer les âmes auprès de Brahma.
3. Asya hi kâryabrahmano gantavyatvam upapadyate pradeçatvât na tu parasmin brahmani gantrtvam gantavyatvam gatir vâvakalpyate sarvagatatvât pratyagâtmatvât ca gantrnâm.
4. No hy añjasy eva gatipûrvikâ paraprâptih sambhavati.

Le commentaire de Çankara sur le Sûtra IV, 3, 14 est consacré à une longue et subtile polémique contre les arguments que Jaimini, le fondateur de la *karmamîmâmsâ* ou de la doctrine religieuse d'après laquelle la délivrance résulte du sacrifice et de l'observation des rites védiques, oppose à cette manière de voir. D'après lui, c'est de Brahma suprême que les textes sacrés entendent parler quand ils disent que le *purusha mânava* fait passer les âmes individuelles à Brahma. Nous ne retiendrons de cette discussion que la définition suivante des deux Brahmas : « Quand on parle de l'être qui n'a aucune qualité matérielle, avec exclusion des distinctions de nom et de forme auxquelles l'ignorance a donné naissance, c'est de Brahma suprême qu'il s'agit. Mais quand, afin d'offrir un objet (concret) au culte des hommes, on désigne cet être avec les épithètes : « Il est fait de manas, il a le prâna pour corps, il est brillant, etc. », et qu'on le distingue à l'aide de qualités fondées sur le nom et la forme, il est question alors de Brahma inférieur [1]. »

D'après les Sûtras IV, 3, 15 et 16, le *purusha mânava* ne conduit au Brahmaloka que les âmes de ceux dont l'adoration a eu pour objet les modifications (*vikâra*) de Brahma ou qui ont célébré le sacrifice dont Brahma est l'objet (*brahmakratu*) ; il en exclut ceux qui ont adressé leur culte à des représentations, à des images (*pratîka*). Ceux-là, d'après la glose de Govinda-Ananda, ne dépassent pas les éclairs [2]. Ces conclusions sont à induire de différents textes sacrés que Çankara rappelle dans son commentaire.

Le Sûtra IV, 4, 1, constate que c'est sous la forme d'âme suprême (*âtmamâtrena*) que les âmes individuelles prennent possession des lieux de jouissance, tels que le *Devaloka*, etc., où elles arrivent par le *devayâna*.

Le Sûtra IV, 4, 4, a pour objet d'établir qu'en cet état l'âme du délivré s'unit à l'âme suprême.

D'après les Sûtras suivants (IV, 5-7), les avis sont partagés quant à savoir si l'âme du délivré unie à l'âme suprême participe à ses qualités. Selon Jaimini, l'âme individuelle acquiert dans cette union les qualités de l'âme suprême, à savoir l'absence de péchés, la propriété de n'avoir que de vrais désirs, des désirs qui se réalisent (*satyasamkalpa*), l'omniscience et la toute-puissance. D'après Audulami, l'âme individuelle jouit de la seule qualité de l'âme suprême, c'est-à-dire

1. Yatrâvidyâkrtanâmarûpâdiviçeshapratishedhenâsthûlâdiçabdair brahma vyapadiçyate tat param. Tad na yatra nâmarûpâdiviçeshena kenacit viçishtam upâsanâyopadiçyate manomayah prânaçarîro bhârûpah ity âdiçabdais tad aparam.

2. Teshâm (pratîkadhyâyinâm) vidyutparyantam eva gamanam astu na brahmaprâptih.

du fait d'être intelligence pure. L'absence de péché n'est en effet qu'une qualité négative; quant aux autres qualités, elles sont contradictoires avec l'affirmation des textes sacrés disant que l'âme suprême ne saurait avoir différentes formes. Enfin Bâdarâyana, l'auteur de nos Sûtras, tranche la question en disant que, quoiqu'il soit établi que Brahma n'a pour nature que l'intelligence proprement dite (*pâramârthikacaitanya*), rien ne s'oppose à ce qu'on le considère, en même temps que les âmes individuelles qui se réunissent à lui par la délivrance, comme doué de puissance (*aiçvarya*) au point de vue relatif ou temporel (*vyavahârâpekshayâ*) [1].

Les Sûtras IV, 4, 8 et 9 établissent la toute-puissance du désir (*samkalpa*) du vidvân délivré attestée par les textes sacrés, comme ceux où il est dit : « Quand il le désire, les ancêtres lui apparaissent [2]. » Il en résulte que le vidvân n'a pas d'autre maître que lui-même.

Puisque le manas est l'instrument du désir, le vidvân, qui est uni à l'âme suprême et qui participe à sa toute-puissance (IV, 4, 10), est doué de manas; mais possède-t-il également le corps et les sens? Bâdarâyana, s'appuyant sur les textes sacrés, s'est décidé pour la négative. Toutefois il admet (IV, 4, 12) que le vidvân peut avoir, selon qu'il le désire, un corps, ou n'en point avoir, attendu qu'il n'a que des désirs qui se réalisent et que ses désirs sont divers [3]. Quand le vidvân n'a pas de corps, il perçoit les objets des sens comme on les perçoit sur terre dans le sommeil, quoiqu'ils fassent défaut (IV, 4, 13); quand il en a un, il perçoit comme sur terre dans l'état de veille (IV, 4, 14).

Mais les corps que le vidvân peut créer à volonté sont-ils doués ou non d'âtman ? Telle est la question qui fait l'objet du Sûtra IV, 4, 15.

De même que la lueur d'une seule lampe se multiplie par ses reflets, de même le vidvân, grâce à sa toute-puissance, peut se multiplier en pénétrant dans tous les corps. D'ailleurs, on ne saurait admettre l'existence active de corps dépourvus d'âmes. C'est en vain qu'on objecterait que le manas du vidvân est inséparable de l'âme. Le vidvân, quoique doué d'un seul manas, peut, attendu que tous ses désirs se réalisent, produire d'autres corps doués de manas dont les fonctions se modèlent sur celles de son propre manas. Et

1. C'est ce que le glossateur, Govinda-Ananda, explique en disant qu'il s'agit par là des rapports que l'âme suprême conserve avec les âmes individuelles non encore délivrées. *Ye îçvaradharmâs ta eva cidâtmani mukte jîvântarair vyavahriyante.* — Cette explication est d'une importance capitale pour comprendre tout ce qui va suivre.

2. *Chând. Up.*, VIII, 2, 1.

3. Satyasamkalpatvât samkalpavaicitryâc ca.

quand ces corps sont créés, l'*upâdhi* les distingue de l'âtman, et ils obtiennent ainsi une direction (*adhishtâtrtva*) qui leur est propre [1]. Mais comment concilier cette faculté dont jouit le vidvân délivré d'animer plusieurs corps, avec les textes établissant l'unité absolue de conscience de l'âme universelle? Cela dépend du point de vue auquel on se place (Sûtra IV, 4, 16); si l'on considère l'état de profond sommeil ou celui d'union complète avec Brahma (*kaivalya*), alors il y a lieu d'appliquer les textes sacrés qui nient l'existence de la conscience individuelle après la délivrance. Mais il y a d'autres conditions, telles que la résidence dans le ciel, etc., conséquence de la science qualifiée, et c'est à un état de ce genre que la toute-puissance en question s'applique [2].

Le Sûtra IV, 4, 17, répond à la question de savoir si le vidvân qui s'est uni à Içvara avec son manas pour avoir rendu un culte à Brahma qualifié jouit d'une toute-puissance absolue (*niravagraha*) ou limitée (*sâvagraha*). On doit répondre non, en ce qui regarde la création du monde (*jagadutpattyâdivyâpâram varjayitvâ*). Mais le vidvân délivré dans les conditions qui viennent d'être dites possède une puissance qui s'étend sur les petites choses (*animâdijâtmakam aiçvaryam*). Diriger l'univers est l'affaire d'Içvara éternel (*nityasiddha*), car c'est lui seul que les textes sacrés désignent pour cette fonction. Quant aux vidvâns dont il s'agit, ces mêmes textes disent que leur puissance consiste d'abord à le chercher et à avoir le désir de le connaître ; ils n'ont donc pas à s'occuper de la direction de ce monde. Du reste, comme ces vidvâns sont doués de manas, ils n'ont pas tous une même pensée, et il pourrait arriver en ce qui concerne le monde que les uns voulussent qu'il dure, tandis que d'autres désireraient son anéantissement, ce qui créerait des divergences inadmissibles [3].

Dira-t-on (Sûtra IV, 4, 19) qu'Içvara est sujet lui-même à des modifications? Il convient de répondre qu'effectivement il a deux formes : la forme absolue et la forme relative. Or ceux qui ont adressé leur culte à sa forme finie et relative n'obtiennent pas l'autre, en vertu du précepte qu'on s'unit à la divinité à laquelle on a offert son adoration. C'est ainsi que le vidvân qui a entouré de ses hommages Brahma qualifié (ou Içvara, synonyme de Brahma et appellation qu'on emploie de préférence quand on a sa toute-puissance

1. Cette théorie explique comment s'opèrent indéfiniment l'extinction et la reproduction des âmes individuelles.

2. Saguṇavidyâvipâkasthânaṃ tv etat svargâdivad avasthântaraṃ yatraitad aiçvaryam upavarṇyate.

3. Samanaskatvâd eva caishâm anaikamatye kasyacid sthityabhiprâyaḥ kasycit saṃhârâbhiprâya ity evaṃ virodho 'pi kadâcit syât.

en vue) reste lui-même qualifié dans son union avec lui et n'obtient qu'une puissance limitée.

D'ailleurs, au témoignage du Sûtra IV, 4, 21, la puissance du vidvân qui a adoré Brahma qualifié n'est pas absolue, car les textes sacrés établissent qu'il n'a de commun que la jouissance avec Içvara, accompli de tout temps.

Mais s'il en ainsi, et puisque sa puissance est limitée, le vidvân est donc exposé à reprendre la condition d'âme individuelle et à reprendre place dans le cercle de la transmigration ? Non, dit le Sûtra IV, 4, 22 ; quoique sa puissance soit limitée, les textes sacrés affirment qu'il ne retombe jamais dans les vicissitudes de la transmigration.

C'est sur cette assertion que se terminent les chapitres des Brahma-Sûtras consacrés à décrire les conditions et les effets de la délivrance.

§ III. — La délivrance dans le Vedânta-Sâra.

Pour le *Vedânta-Sâra*, la délivrance consiste à supprimer la fausse imputation [*adhyâropa*] et l'ignorance qui en découle en se pénétrant par la science du vrai sens de la grande phrase [*mahâvâkya*] : « Tu es cela » [*tat tvam asi*]. A cet effet, il faut être persuadé que ce séjour de jouissance ou de sensations (l'univers sensible) avec tout ce qui le compose, — c'est-à-dire les quatre grandes catégories de corps épais (vivipares, ovipares, êtres nés de germes et êtres nés de la sueur ou de la corruption), la nourriture et la boisson, ce qui forme l'ensemble des choses dont on peut jouir, ainsi que les quatorze mondes, à commencer par la terre, qui supportent tous ces corps et les objets de leur jouissance, et l'œuf de Brahma (l'univers), qui supporte les mondes à son tour, — est identique aux éléments grossiers, cause de l'univers ; — que ces cinq éléments grossiers accompagnés des objets des sens, tels que le son, l'odorat, etc., sont identiques aux cinq éléments subtils, causes des éléments grossiers ; — que ces cinq éléments subtils accompagnés des trois qualités (le *sattva*, le *rajas* et le *tamas*) sont identiques à l'intelligence ayant l'ignorance pour attribut, causes des éléments subtils ; — qu'enfin l'ignorance et l'intelligence ayant l'ignorance pour attribut représentées par Içvara et les autres modes d'union de Brahma avec la matière sont identiques à Brahma ou au *quatrième* (état), substratum de l'univers matériel [1].

Cette équation cosmogonique revient à dire que le mot « tu » (*tvam*) de la grande phrase (qui signifie littéralement l'union des

1. *Ved. Sâra*, n° 93.

trois choses suivantes : l'ignorance considérée comme répartie entre les différents êtres, l'intelligence qui lui est jointe et que distingue l'omniscience, et l'intelligence indépendante de l'ignorance, — union qui est pareille à celle de la chaleur et du fer dans une boule de fer rougie au feu) s'applique en réalité au *quatrième*, c'est-à-dire à l'intelligence sous forme de bonheur et privée d'attributs (tels que l'ignorance, etc.), qui est le substratum de l'intelligence unie à l'ignorance et qui correspond au mot « cela » *(tat)* de la grande phrase [1].

Quand, grâce aux leçons de son précepteur, le sens de la grande phrase est bien compris par le pupille vedântin, il se produit dans son intelligence (*citta*) une modification [2] par l'effet de laquelle elle prend la forme de l'être indivisible (Brahma) et donne lieu de sa part à l'affirmation suivante : « Je suis Brahma pur, délivré, ayant le vrai pour essence, félicité suprême, infini sans second [3].

Quand cette modification de l'intelligence, accompagnée du reflet de l'intelligence interne (c'est-à-dire suprême), a pris pour objet Brahma suprême, inconnu (auparavant) et identique à celui qui est en dedans (sans doute dans l'éther du cœur), l'ignorance en ce qui le concerne est détruite; puis, de même qu'une pièce d'étoffe ne saurait être brûlée sans que le fil qui en est la cause matérielle soit brûlé lui-même, quand l'ignorance, cause matérielle de tous les effets dont l'ensemble forme le développement matériel de l'univers, a disparu, la modification de l'intelligence ou de la pensée modelée sur la forme de l'être indivisible, qui fait partie de l'univers matériel, s'anéantit à son tour [4].

Il en est de l'intelligence suprême se reflétant dans l'intelligence individuelle ainsi modifiée comme de l'éclat d'une lampe qui ne saurait soutenir celui du soleil et qui s'éclipse devant lui; l'intelligence individuelle est dominée et éclipsée par l'éclat propre de Brahma, avec lequel elle ne saurait rivaliser. Elle ne lui sert plus de miroir; en d'autres termes, la modification subie par l'intelligence individuelle, qui n'est qu'une partie de l'attribut d'ignorance dont cette intelligence est douée, ayant disparu, il se produit un phénomène analogue à celui qui a lieu quand disparaît un miroir dans lequel un visage se reflétait et que le reflet s'éteignant il ne reste que le visage même. Dès que la modification de l'âme individuelle reflétant l'âme suprême a cessé d'être avec l'ignorance dont elle dépend, l'âme

1. *Ved. Sâra*, n° 94.
2. Par modification de l'intelligence, il faut entendre, d'après le commentaire, la manière dont l'organe ou le sens interne se modèle sur les objets extérieurs en passant par le canal des sens externes.
3. *Ved. Sâra*, n° 108.
4. *Ved. Sâra*, n° 109.

individuelle elle-même cesse d'être, pour ne laisser place qu'à l'âme suprême [1].

Mais, pour obtenir ce résultat, qui n'est autre que la délivrance, et arriver à la science dont il est la conséquence et qui consiste dans la notion exacte du sens de la grande phrase, différents exercices intellectuels sont nécessaires. Ce sont, d'après l'énumération et les définitions du *Vedânta-Sâra* (nos 113-140) : 1° l'audition *(çravaṇa)*; 2° l'attention méditative *(manana)*; 3° la méditation extatique *(nididhyâsana)*; et 4° l'extase *(samâdhi)*.

L'*audition* est le fait de s'appliquer à l'étude de l'être unique dont la notion forme l'objet principal du Vedânta [2].

Il faut, pour que l'audition porte ses fruits, tenir compte des circonstances suivantes : du commencement et de la fin *(upakramopasamhâra)* des sections des ouvrages sacrés; de l'insistance *(abhyâsa)*, c'est-à-dire du soin apporté dans ces ouvrages à la répétition de certaines formules d'une importance spéciale, comme celle des mots *tat tvam asi (Chând. Up.*, VI, 8 et *seqq.)*; de la nouveauté *(apûrvatâ)*, ou du fait que le point établi, eu égard aux principes vedântiques, par un passage des ouvrages sacrés ne repose sur aucune autre preuve; de fruit *(phala)* indiqué comme résultant de l'enseignement que l'on reçoit à l'audition de tel ou tel passage des ouvrages sacrés; de l'amplification *(arthavâda)*, qui consiste dans l'éloge de telle ou telle partie de la doctrine transmise par les ouvrages sacrés; enfin de l'obtention *(upapatti)* ou de la conclusion *(yukti)*, consistant à induire de telle ou telle assertion des ouvrages sacrés une conséquence favorable à la notion de l'être unique.

L'*attention méditative* est la réflexion appliquée constamment à l'être unique avec l'auxiliaire de raisons conformes à la doctrine vedântique [3].

La *méditation extatique* est un courant homogène de la pensée ayant pour objet l'être unique sur la forme duquel elle s'est modelée, avec exclusion de l'idée hétérogène de corps, etc. [4].

L'*extase* est de deux sortes : *savikalpa*, c'est-à-dire tenant compte de la distinction du sujet et de l'objet, et *nirvikalpa*, ou ne tenant plus compte de cette distinction.

L'extase *savikalpa* est un état dans lequel il y a modification de la pensée modelée sur la forme de l'être unique, sans avoir égard

1. *Ved. Sâra*, n° 110.
2. Vedântânâm advitîye vastuni tâtparyâvadhâraṇam.
3. Mananam tu çrutasyâdvitîyavastuno vedântânuguṇayuktibhir anavaratam anucintanam.
4. Vijâtîyadehâdipratyayarahitâdvitîyavastuni tadâkâraikâritâyâ buddheḥ sajâtîyapravâho nididhyâsanam.

à la suppression de la distinction entre le connaisseur, la connaissance, etc. (distinction qui n'a rien de réel). Il en est alors de l'idée de Brahma comme de celle d'un éléphant de terre cuite, qui n'est en réalité que de la terre cuite et dans lequel on voit un éléphant; de même, dans Brahma on voit le connaisseur, la connaissance, etc., quoiqu'en réalité il n'y ait que Brahma.

L'extase *nirvikalpa* est un état dans lequel il y a modification de la pensée modelée sur la forme de l'être unique avec égard à la suppression de la distinction de connaisseur, connaissance, etc., et complète unité de nature (du réel et de l'idée du réel). Alors l'être unique se manifeste seul, sans qu'il y ait reflet des modifications de la pensée qui en a pris la forme; de même que, dans de l'eau où du sel est en dissolution, l'eau se manifeste seule et sans qu'apparaisse le sel qui (en se fondant) a pris la forme de l'eau.

Cet état diffère toutefois de celui de profond sommeil, car si dans l'un et l'autre cas la modification de l'intelligence a cessé d'être, ou de produire des effets particuliers, dans le profond sommeil la *buddhi* n'existe plus, elle s'unit momentanément à l'âme individuelle qui en est la cause[1], tandis que dans l'extase *nirvikalpa*, la buddhi ne cesse pas d'exister en prenant la forme de l'être unique.

Mais l'extase *nirvikalpa* doit être favorisée par différents auxiliaires (*angâni*), qui sont : les coercitions (*yamâh*); les observances pieuses (*niyamâh*); les postures (*âsanâni*); les obstacles apportés à la respiration (*prânâyâmâh*); la contrainte (*prâtyâhârâ*); l'attention (*dhâranâ*); la méditation (*dhyâna*) et l'extase *nirvikalpa* (*samâdhi*).

Les *coercitions* consistent à s'abstenir de maltraiter autrui en paroles, pensées ou actes, de mentir, de voler, de manquer aux règles de la continence[2] et d'accepter quelque chose qui n'est pas de nature à favoriser l'extase.

Les *observances pieuses* sont : la pureté extérieure et intérieure; le contentement, c'est-à-dire la satisfaction de tout ce qui nous échoit et l'absence d'abattement même quand tout nous fait défaut; la pénitence, c'est-à-dire le fait de ne pas manger à plaisir ou de fixer le manas et les sens sur un seul objet; l'étude, ou la répétition de la syllabe *om* et la lecture réitérée des Upanishads, et le culte mental rendu à Içvara.

1. Du moins c'est la signification que j'attache au passage suivant du Com. sur le Ved. Sâra (*loc. cit.*) : sushuptau buddhir eva nâsti buddhe*h* kâra*n*âtma-nâvasthânasya tal laksha*n*atvât.

2. Ces règles, d'après le Com., sont au nombre de huit. On doit éviter de penser aux femmes, de les célébrer, de badiner avec elles, de les regarder, de les désirer, de les convoiter vivement et d'accomplir avec elles l'acte charnel.

Les *postures* sont les différentes manières de placer les mains, les pieds, etc., qu'on désigne par les mots *padma*, *svastika*, etc.

Les *obstacles apportés à la respiration* se divisent en trois coercitions différentes : le *recaka*, qui consiste à exhaler le souffle lentement et alternativement, par la narine gauche et par la narine droite ; le *pûraka*, qui consiste à aspirer le souffle de la même façon; et le *kumbhaka*, ou la rétention de la respiration.

La *contrainte* est l'éloignement des sens de leurs objets respectifs.

La *méditation* est le cours des fonctions intellectuelles s'appliquant de temps en temps à l'être unique.

L'*extase nirvikalpa* est exposée à des obstacles moraux, qui sont : l'inattention (*laya*), la distraction (*vikshepa*), la passion (*kashâya*) et la volupté (*rasâsvâdana*).

L'*inattention* est le sommeil de l'esprit qui n'appuie plus (ou ne s'applique plus à) l'être unique.

La *distraction* a lieu quand les modifications de l'intelligence appuient autre chose que l'être unique.

La *passion* consiste dans le fait que l'esprit, quoique n'étant livré ni à l'inattention ni à la distraction, n'appuie pas l'être unique, parce qu'il est au pouvoir des impressions passionnelles.

La *volupté* consiste dans le bonheur que goûte l'esprit en conservant la distinction de sujet et d'objet et sans servir d'appui à l'idée de l'être unique, ou bien dans le bonheur qu'il goûte ainsi au moment du début de l'extase.

Quand l'intelligence a écarté ces quatre obstacles et que, pareille à la flamme immobile d'une lampe que le vent n'agite pas, il ne reste que l'intelligence unique qui est l'être, alors a lieu l'extase *nirvikalpa*.

Le *Vedânta Sâra*, après avoir distingué et défini ces conditions de l'extase, décrit l'état de celui auquel l'observation des pratiques extatiques a procuré la délivrance en cette vie même, et qu'on appelle pour cette raison délivré-vivant (*jivan-mukta*).

Quand la notion de la vraie science coïncide avec l'extinction des effets de l'œuvre, le corps du sage tombe, périt, et la délivrance complète et immédiate a lieu pour lui. Mais, si la vraie science se produit sans que les effets de l'œuvre soient épuisés, le corps persiste à vivre jusqu'à leur épuisement. Le cercle de la transmigration continue d'exister pour l'homme qui est dans cette situation, ou qui est délivré intellectuellement sans l'être physiquement, et cet homme est celui qu'on appelle délivré vivant (*jivan-mukta*[1]).

1. *Ved. Sâra*, n° 141, et Com.

En d'autres termes, le *jîvan-mukta* est celui pour qui s'est manifestée dans sa réalité, au moyen de la science et grâce à l'éloignement de l'ignorance, la nature de Brahma pur et indivisible. Délivré de tous ses liens, il détruit l'œuvre, les doutes, les erreurs, etc., qui sont les effets de l'ignorance [1].

Pour lui, les fruits de l'œuvre accomplie qui sont en cours d'exécution continuent de s'exercer, car la science ne saurait y mettre obstacle, et ils ont pour agent l'organe ou le sens interne, les sens externes et le corps. Mais le *jîvan-mukta*, tout en ayant l'air de voir ces fruits, c'est-à-dire les faits qui se rapportent à ses organes matériels, ne les voit pas en réalité. Ils lui font l'effet d'une évocation magique qu'on aperçoit des yeux du corps, mais dont on n'ignore pas le défaut d'existence réelle [2].

Désormais il s'abandonne à l'impulsion de ses bons sentiments, qui restent encore en lui à l'état de fruits de l'œuvre (*çubhavâsanâ*), comme il s'abandonnait auparavant à ses appétits et à ses plaisirs; ou bien il reste indifférent aux sentiments, bons ou mauvais [3].

L'absence d'égoïsme et les autres conditions qui favorisent la science, ainsi que les bonnes qualités, telles que le fait de ne pas haïr autrui, etc., sont pour le *jîvan-mukta* comme des bijoux qui ornent celui qui s'en pare tout en restant indépendants de sa personne [4].

En résumé, le *jîvan-mukta* goûte par les sens, dans l'unique dessein de faire marcher (la machine de) son corps (*dehayâtrâmâtrârtham*), les fruits commencés de l'œuvre, qui consistent dans le bien et le mal produits par les désirs, les répulsions, etc., et fournit à son organe interne la lumière (nécessaire à ses fonctions). Puis, quand les fruits de l'œuvre sont épuisés, que disparaissent les ressorts qui résultent de l'ignorance, le souffle vital s'exhale en Brahma suprême, qui est la félicité, et le *jîvan-mukta* se confond avec Brahma, l'être absolu, le bonheur suprême, celui en qui disparaissent toutes les distinctions, l'indivisible!

PAUL REGNAUD.

1. *Ved. Sâra*, n° 142.
2. *Ved. Sâra*, n° 143.
3. *Ved. Sâra*, n° 146. D'après le Com., cette indifférence doit être systématique et ne consister ni à observer les règles de la morale védique ni à les enfreindre.
4. *Ved. Sâra*, n° 148.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. Liard. — La science positive et la métaphysique. — Paris, Germer Baillière et Cie, in-8, 1879.

M. Liard essaye dans cet ouvrage d'établir la possibilité et la réalité de la métaphysique. Son étude se divise en trois parties, consacrées, la première à la science, la seconde à la critique, la troisième enfin à la métaphysique.

La science positive proprement dite se propose d'expliquer les phénomènes par des lois, et ces lois sont les rapports invariables qui unissent entre eux les phénomènes. Elle a pour caractères la réduction du composé au simple, du particulier au général, du contingent au nécessaire. Mais la simplicité, l'universalité et la nécessité qu'elle atteint sont relatives et non pas absolues ; il en serait ainsi, alors même que la science aurait atteint son idéal. La science arrive à son but par l'emploi de l'analyse inductive et de la synthèse déductive. Aucune science n'est exclusivement analytique ou exclusivement synthétique. Les procédés de la science ne peuvent la faire sortir du relatif, car induire c'est généraliser un rapport donné ; la déduction a pour prémisse une proposition inductive, et ses produits n'ont qu'une valeur expérimentale.

Une doctrine philosophique, le positivisme, a voulu proscrire la métaphysique en bornant le savoir humain aux connaissances scientifiques proprement dites. Mais les définitions de la métaphysique données par A. Comte et par M. Littré ne sont pas exactes. D'ailleurs les sciences particulières mettent en œuvre les procédés qu'elles emploient sans en établir la légitimité. Le positivisme, repoussant l'analyse de la connaissance, est un dogmatisme sans critique.

La philosophie de l'association se distingue de l'ancien empirisme en prétendant montrer comment les facteurs des faits de conscience se groupent et s'unissent pour former les idées et les jugements, et en admettant un élément intellectuel dans nos connaissances. Mais elle est impuissante à rendre compte de l'espace, du temps, des axiomes. La succession par exemple est dans les premières sensations ou elle n'y est pas. Dans ce dernier cas, jamais l'association de ces sensations ne produira, pour en faire une loi générale, un élément absent de chacune d'elles ; dans le premier, c'est par un abus du langage qu'on refuse à la succession concrète un nom qu'on accorde à l'idée abstraite de cette

même succession. Enfin, les facultés d'abstraire et de généraliser sont-elles une fonction de l'association? Mais l'association suppose l'abstraction, car, pour que des images se fondent en une seule, il faut que les différences qui les séparent aient été écartées.

Si quelques erreurs viennent de l'association, faut-il en conclure que les principes qui deviennent invariables n'ont pas d'autre origine? Dans la théorie associationiste, aucune association n'est indissoluble. La nécessité est une illusion, et la science, prévision raisonnée, perd son caractère de certitude. D'où nous vient l'élan à franchir les limites du présent pour nous représenter mentalement le futur? Cette force est acquise d'après l'école anglaise par des expériences répétées; mais que sont ces expériences auprès des cas inconnus de l'avenir? Les habitudes mentales auxquelles on réduit tout, ne sont pas une garantie assurée, et la science est illusoire. Il faut donc convenir que les principes sans lesquels l'expérience de l'avenir est précaire ne se forment pas peu à peu en nous par l'accumulation de témoignages favorables. L'esprit est inné. Cette innéité est-elle absolue ou relative? M. Spencer a essayé de l'expliquer par l'évolution. Remarquons d'abord que l'évolution et la création ne sont pas entièrement opposées. Il y a dans l'évolution deux choses qu'il ne faut pas confondre : une série de phénomènes mécaniques liés les uns aux autres par des lois de corrélation et d'équivalence et une série de formes successives dont ces phénomènes sont la matière sans en être toute la raison. L'évolution est une suite d'apparitions successives; la continuité est une contradiction dans les termes, parce qu'elle impliquerait un nombre infini actuellement réalisé. Si quelque chose de nouveau apparaît à chaque stade de l'évolution, c'est une addition véritable à ce qui préexistait, non une transformation.

L'évolution ne saurait expliquer les principes de la connaissance. La théorie de M. Spencer est invérifiable, car nous ne pouvons faire abstraction des lois actuelles de la pensée pour assister à leur genèse. D'un autre côté, nos conceptions sont distinguées par des caractères irréductibles. Elles ne sauraient donc sortir les unes des autres. Enfin quelle est l'origine première de nos connaissances? Elle ne saurait se trouver que dans un sujet pur ou dans un objet sans corrélation avec le sujet. L'existence du sujet pur est incompatible avec l'hypothèse, mais l'objet pur est inconcevable.

La science ne peut pas se suffire à elle-même. L'empirisme conduit au nihilisme. Kant montre que faits et principes sont donnés ensemble, que l'objet de la connaissance est une synthèse de l'objet, au sens vulgaire du mot et du sujet. Dans la conception de Kant, la sensation est subjective, mais pour devenir objet de connaissance, elle revêt des formes qui sont le résultat et l'expression des lois fondamentales de la conscience. La doctrine de Kant nous préserve aussi du scepticisme idéaliste.

La critique s'appuie sur ce fait que la sensation ne devient un objet

qu'à la condition de revêtir certaines formes, d'obéir à de certaines règles. Peut-on soutenir que ce qui rend l'expérience possible ne la précède pas logiquement ?

Les lois objectives de la pensée, lois premières et irréductibles, enveloppent tous les objets possibles et leurs relations particulières ; elles ne peuvent être révélées que par l'analyse de l'expérience, vérifiée ensuite par la synthèse. Elles doivent se trouver seules à l'origine et au terme de la science, et sont soumises à une loi régulatrice commune, la loi de non-contradiction.

Le *temps* et l'*espace* sont irréductibles, entre eux. Le temps est déterminé et défini par des rapports de succession, l'espace par des rapports de position ; l'espace a trois dimensions, le temps à proprement parler n'en a pas ; l'espace porte en lui-même sa représentation et son unité de mesure ; pour se représenter et mesurer le temps, il faut emprunter des symboles à l'espace et au mouvement. L'espace et le temps sont indispensables à toute représentation, continus, homogènes et illimités. Ils reçoivent des limites et des déterminations ; la limite et la détermination, c'est, pour le temps, l'instant ; pour l'espace, le point, la ligne et la surface. L'instant est la limite vers laquelle tend une durée finie qui diminue sans cesse ; la surface est la limite vers laquelle tend une étendue à trois dimensions dont une dimension décroît sans cesse, etc.

Le *nombre* est la synthèse de l'un et du multiple. Tout objet est donné à l'intuition comme plusieurs et comme un. L'élément des nombres est l'unité. Il y a une infinité de nombres, mais l'infini exprime une possibilité qui n'est jamais épuisée.

La géométrie suppose l'application du nombre à l'étendue ; cette application est l'œuvre d'une synthèse *a priori* qui se traduit par les axiomes indémontrables.

Les lois spéciales des phénomènes réels peuvent être appelées lois concrètes de la connaissance objective : elles comprennent la loi de substance et la loi de cause. La substance ne peut être considérée comme une chose en soi. Cette hypothèse est inutile, la substance étant inconnue ; de plus, elle est contradictoire. Si la substance est une, on ne peut expliquer la diversité des phénomènes ; s'il y en a plusieurs, comme chaque groupe de phénomènes est une multiplicité, la même difficulté se présente pour chaque substance particulière. Si ces substances sont sans lien entre elles, l'ensemble des êtres est anarchique et la science impossible. Si elles sont ordonnées, il faut pour être logique supposer des substances de second degré qui seront l'unité des premières, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive encore à la substance une et universelle. Que devient la substance, demandera-t-on encore, quand l'être phénoménal est divisé ?

La substance est simplement ce qu'il y a de fixe dans les phénomènes. La critique enseigne que les faits les plus divers doivent être les modes différents d'un même phénomène fondamental. C'est à la science qu'il appartient de découvrir ce fond commun des choses objectives.

D'après le principe de causalité, tout ce qui commence d'exister est déterminé par une cause. Qu'est-ce que la cause? La notion de causalité créatrice, analogue à la théorie réaliste de la substance, présente les mêmes difficultés; de plus, elle contredit les résultats les plus généraux de l'expérience. Il ne faut donc voir la cause des phénomènes que dans l'ensemble des conditions qui les déterminent. Sur ce point l'école critique et l'école empirique se réunissent.

La synthèse aura vérifié l'analyse si les lois objectives de la connaissance sont les principes et les seuls principes de la science. Il en est bien ainsi. Les lois du possible, temps, espace, nombre, sont les principes de la mathématique; les lois du réel, substance et cause, sont les principes de la physique. Il n'y a aucun autre principe dans la science positive. La notion de force n'est pas distincte de celle de cause, car les forces physiques ne diffèrent pas des forces mécaniques, et la cause mécanique est uniquement la « *cause qui modifie tout mouvement variable* » (de Saint-Robert).

Les principes ne sont-ils pas la manifestation de l'absolu au sein du relatif? Qu'est-ce d'abord que l'absolu? On peut le définir, par opposition au relatif : *ce qui existe en soi et est conçu par soi.* La notion de l'absolu s'impose à l'esprit avec une nécessité invincible, car tous les systèmes, quand on en défalque les différences spécifiques, présentent un même résidu, l'affirmation d'une existence en soi et par soi. Sans l'absolu, le relatif est incompréhensible. L'objection qu'a faite Hamilton n'est pas concluante. L'absolu conçu en dehors de toute détermination positive n'est pas la négation du concevable. Les formes ou conditions de la pensée sont données dans la conscience; elles s'appliquent à tous les objets de la pensée pour les déterminer positivement. Si elles impliquent la notion de l'existence en soi et par soi, cette notion est donnée dans la conscience.

L'absolu existe donc. Est-il accessible? Et d'abord se trouve-t-il parmi les objets de la science quelque chose dont on puisse affirmer l'existence en soi? La totalité des phénomènes ne serait-elle pas l'absolu? Mais cette totalité est infinie ou finie. Si elle est infinie, il y a donc un double infini de choses successives et simultanées actuellement réalisé, ce qui est contradictoire. Si elle est finie, comment expliquer que le temps et l'espace sont illimités? L'univers d'ailleurs est relatif au temps, à l'espace, au nombre, à la substance et à la cause. Les lois de la connaissance ne contiennent pas davantage l'absolu, car si les objets sont relatifs aux lois, les lois sont relatives aux objets. Le nombre est une synthèse de deux termes relatifs, l'unité et la multiplicité; si le temps et l'espace sont absolus, que deviennent les évènements et les objets qui y sont contenus? Dans toutes ces hypothèses sur l'absolu, nous trouvons la contradiction du nombre infini actuellement réalisé. La substance, détachée des phénomènes, n'offre aucune représentation distincte. D'ailleurs, elle est le total des phénomènes ou elle en est distincte. Nous avons vu que la somme des phénomènes ne

saurait être l'absolu. Dans le second cas, ou elle est infinie, ou elle est finie. Si elle est infinie, nous avons un double infini réalisé par la substance immense et éternelle, ce qui est contradictoire; si elle est finie comment expliquer que le temps, l'espace, le nombre infinis soient réels dans celles de leurs parties qui coïncident avec la substance objective et ne soient au delà que des possibilités idéales? De plus, il faut considérer la totalité des phénomènes comme continue, sous peine de tomber dans des difficultés insurmontables. Mais alors deux états successifs de la substance sont séparés par un intervalle dans le temps et dans l'espace. L'intervalle a des limites entre lesquelles on peut en intercaler d'autres, et ainsi de suite à l'infini. La substance absolue est donc composée actuellement d'un nombre infini de parties, divisibles elles-mêmes à l'infini. On s'engage ainsi dans un dédale de contradictions. La loi de cause, elle non plus, ne nous donnera pas l'absolu. La loi de causalité n'implique pas la nécessité d'un premier commencement. Si cependant, pour éviter la contradiction d'un infini réalisé, on admet une cause première cause d'elle-même, on est forcé de la supposer constituée par des déterminations successives. Mais la série interne des déterminations est-elle infinie ou finie? Dans le premier cas, on tombe dans la contradiction, dans le second, on recule la difficulté sans la résoudre.

Ainsi l'objet de la métaphysique, l'absolu, est inaccessible à la science; c'est dans un autre domaine qu'il faut chercher.

Nous avons considéré jusqu'ici les objets de la connaissance; ils impliquent le sujet dont l'existence est incontestable et irréductible, car on ne peut admettre que les éléments conscients dérivent par transformation des phénomènes mécaniques auxquels ils sont unis. Le mouvement n'explique pas les sensations et leurs différences; en fin de compte, il faut placer dans le sujet conscient les énergies spécifiques attribuées tour à tour à la nature extérieure, aux organes des sens, aux nerfs et aux centres nerveux. Une fois l'existence du sujet reconnue, il faut déterminer sa nature : le sujet n'est pas une simple série de phénomènes conscients. Comment les sensations les plus hétérogènes s'agrégeraient-elles en une conscience unique! Comment l'avenir et la prévision seraient-ils possibles? Le lien qui unit nos sensations ne nous est pas inconnu, comme le prétend Stuart Mill. A un certain instant, le sujet s'apparaît à lui-même en un acte de conscience spontané, et ce sentiment persistant fait une chaîne continue de nos états intérieurs. Sans l'activité du sujet, on ne saurait comprendre la continuité de la conscience. Cette activité se manifeste par un mode nouveau de causalité, la causalité libre, dont la conscience nous atteste la réalité. Les motifs qui sont soumis à la lutte pour l'existence ne peuvent terminer eux-mêmes leur querelle, et nous y mettons fin par notre libre vouloir. N'en faisons-nous pas l'expérience quand les raisons d'agir et de ne pas agir semblent également partagées ou que les unes ont sur les autres une prépondérance évidente? Ne nous suffit-il pas

d'intervenir pour rompre l'équilibre ou triompher de la coalition des motifs ? Cependant les déterministes n'ont pas tort quand ils soutiennent que toutes nos actions raisonnables ont des raisons. La crise décisive de la vie morale, c'est la métamorphose du mécanisme primitif en finalité ; l'élément conscient qui, dans l'action instinctive, est intercalé dans une série mécanique d'antécédents et de conséquents, où il est à la fois mobile et moteur, est isolé par la réflexion et devient, de cause mécanique, un motif, une cause finale. Par la réflexion, nous passons de la nécessité à la contingence ; ce qui achève de nous affranchir, c'est que l'homme peut varier ses desseins. Le champ des fins qu'il peut se proposer est immense. Dans l'action réfléchie, nous concevons l'acte et son contraire, puis nous pesons la valeur de ces deux possibles. Nous pouvons enrayer la réalisation d'une idée ou la laisser s'accomplir.

La raison de l'attrait possédé par l'idée que la réflexion pose à l'état de fin est dans sa bonté intrinsèque. C'est à la conception du bien que nous rapportons nos actions, c'est elle qui favorise ou condamne les possibles idéaux. Tous les biens nous commandent, mais il en est dont l'autorité vient de l'attrait sensible, d'autres qui sans cet attrait commanderaient toujours. Le bien moral est sa propre fin à lui-même; les concepts moraux s'imposent à nous : ils ont une valeur absolue, et la raison de leur existence, leur droit à être réalisé, est dans leur perfection. Substituer l'idéal moral à l'idéal sensible, là est le faîte de la liberté. Notre privilège, c'est de déterminer la perfection relative des fins que nous nous proposons. De là notre liberté, de là aussi notre responsabilité.

L'analyse du sujet nous révèle donc la liberté et la notion de perfection.

Tous les absolus présentés dans les divers systèmes de métaphysique contiennent des éléments empruntés au sujet et des éléments empruntés à l'objet. Ces derniers éléments élevés à l'absolu sont contradictoires; aussi, au point de vue scientifique, tous les systèmes métaphysiques sont à rejeter. Si on lie d'une manière inséparable l'élément subjectif aux éléments objectifs avec lesquels il est aggloméré, il en subit le sort; la contradicton qu'on y attache ainsi cause sa ruine.

L'élément subjectif impliqué dans l'absolu du matérialisme est la notion de l'activité indéterminée; la finalité et la liberté y sont irréductibles. Dans le panthéisme, on trouve pour élément subjectif la notion d'une finalité aveugle et inconsciente. Les difficultés analogues se manifestent. Le spiritualisme au contraire emprunte à la liberté morale les notions dont il construit son absolu. Le supérieur n'est plus nié au profit de l'inférieur ; il explique les degrés plus bas de l'existence. Si la liberté et la moralité sont la raison de tout le reste, l'excellence au moins relative du spiritualisme ne saurait être contestée.

Mais n'est-ce pas là une vaine suprématie ? Toute métaphysique n'est-elle pas impuissante ? Les idées se réalisent en nous en vertu de leur

perfection relative ; elles ont donc en elles-mêmes la raison de leur existence. Mais ce qui vaut en elles, c'est le bien qu'elles réalisent à des degrés divers. Et si, en nous, des idées relativement parfaites se réalisent en vertu de leur perfection relative, pourquoi la perfection totale dont elles dérivent n'existerait-elle pas? Un tel absolu n'aurait rien de contradictoire; en lui ne sont comprises ni la matière ni les formes de la connaissance objective. Ainsi on pourrait considérer comme l'absolu l'idéal de la perfection morale. L'idéal ne s'oppose pas au réel; car, en somme, notre propre réalité est une réalité idéale, l'idée, c'est nous-mêmes. Nier la réalité de l'idéal, ce serait nier notre propre réalité.

Il y aurait donc ainsi un ordre de raisons invisibles à la science et que seule l'intuition morale nous permet d'entrevoir. Chaque être serait la réalisation d'une idée, et, si chacun des éléments qui composent les êtres a ses conditions dans les rapports complexes et multiples qui l'unissent aux autres, l'ensemble qu'ils forment a pour raison la perfection de l'idée qu'il réalise. La science n'atteint pas les régions intimes de l'existence. L'esprit peut donc asseoir les existences sur des bases semblables à celles qui sont en lui, si l'on peut parler ainsi, la réalité la plus réelle. Il y aurait donc une sorte de moralité dans l'ordre externe des choses, comme il en est une dans l'ordre interne de nos actes ; les choses existeraient ainsi en vertu de leur rapport plus ou moins éloigné à la perfection suprême. Ainsi seraient résolus beaucoup de problèmes qui nous tiennent au cœur et qu'on voudrait en vain supprimer.

La science et la métaphysique n'ont ni le même objet, ni le même but, ni le même rôle. La métaphysique morale n'a pas et ne saurait avoir de fonction scientifique. Le véritable problème de la métaphysique, c'est de nous faire connaître la raison dernière des existences. Ce problème a un grand intérêt moral. C'est une vérité morale qu'il faut inscrire au début de la métaphysique qui fera pour et par la conscience ce que la science fait chaque jour pour et par les sens.

La métaphysique ainsi entendue a un grand rôle. Issue de la moralité, elle en devient la sauvegarde ; son action salutaire s'étend à la société entière. Il faut aux peuples comme aux individus un idéal, et l'idéal moral est inépuisable. Ainsi la métaphysique ne renonce pas à l'empire universel ; déchue de la magistrature intellectuelle qu'elle s'était arrogée, elle continuera, tant que durera la conscience, d'exercer la magistrature morale.

Tel est en résumé l'ouvrage de M. Liard ; la courte analyse que je viens d'en faire ne permet guère d'en apprécier les qualités éminentes, la largeur des idées, la finesse des analyses, la profondeur de la dialectique, la bonne foi avec laquelle sont exposées les théories que combat M. Liard. Toutefois, je l'avoue, je n'ai pas été entièrement convaincu, et plusieurs des conclusions émises par M. Liard, soit dans sa critique de l'empirisme, soit dans l'exposé et la défense du système qu'il

accepte, ne me paraissent pas inattaquables. Je me bornerai à exposer brièvement ici quelques remarques.

D'après M. Liard, la science et la métaphysique sont choses entièrement distinctes et n'ont rien à s'emprunter l'une à l'autre. « La science et la métaphysique n'ont ni le même objet, ni les mêmes procédés, ni le même but, ni le même rôle. » Cependant M. Liard admet que l'expérience morale peut fournir à la métaphysique un point de départ et un contrôle analogues à ceux que fournit à la raison spéculative l'expérience sensible. Ainsi le savoir de l'homme se trouverait divisé en deux parties, d'un côté la science positive s'appuyant sur les données de l'expérience sensible, formulant des lois, proposant des hypothèses, arrivant à des conceptions confirmées par l'expérience sensible; de l'autre côté la métaphysique partant de l'expérience morale, formulant aussi des lois, s'appuyant bien aussi quelque peu sur des hypothèses pour étendre la sphère de l'expérience, et arrivant enfin à des conceptions concordant avec les faits de la conscience. Des deux côtés, le procédé est semblable : partir d'un fait, raisonner sur ce fait, confronter les résultats du raisonnement avec les données de l'expérience, voilà la méthode. La métaphysique est alors une science particulière, et, comme nos sensations ne sont que des symboles, si l'expérience morale donne réellement ce que les criticistes lui attribuent, il faut bien avouer que la métaphysique est la vraie science, la science qui seule mérite le nom de *positive*, puisqu'elle nous fait connaître les réalités, tandis que les autres ne nous montrent que des apparences. Et la métaphysique ne retrouvera-t-elle pas ainsi, du moins en partie, sa suprématie intellectuelle ?

Mais, dit-on, le rôle de la métaphysique sera essentiellement moral; ceci est une autre fonction qui n'empêcherait pas la première. Il y aurait à distinguer deux choses, d'abord ce que la métaphysique nous apprend, ensuite l'effet que peuvent produire sur notre conduite les sentiments que susciteront les vérités intellectuelles ou morales qu'elle révèle.

La métaphysique, ainsi fondée, est-elle bien solide ? Je ne le pense pas. A mon avis, elle manque son but, elle n'atteint nullement l'absolu. Mais elle ne s'écroule pas tout entière ; l'analyse du sujet, la morale, le bien, toutes ces questions restent; seulement il est possible de les faire rentrer dans d'autres parties de la science : l'idéologie, la logique, d'une manière générale, la psychologie, sont là pour les recevoir. Peut-être, d'ailleurs, interpréteront-elles autrement que ne le fait M. Liard les données de l'expérience interne et en tireront-elles d'autres conclusions.

Et l'absolu est-il accessible ? L'absolu est ce qui existe en soi et par soi. Pour établir son existence réelle, M. Liard reproduit en partie les arguments d'Herbert Spencer. J'ai déjà, dans cette *Revue*, discuté ces arguments et essayé de montrer qu'ils ne sont pas concluants [1]. M. Liard combat ensuite la théorie de Hamilton. Si les formes ou conditions de

1. *Revue philosophique*, septembre 1878.

la pensée, dit-il, impliquent la notion d'existence en soi et par soi, l'absolu est donné dans la conscience. Or le relatif suppose l'absolu. On objecte à cela que l'absolu devient alors relatif; mais, répond M. Liard, l'absolu n'est pas placé en corrélation avec le relatif, mais bien le relatif en corrélation avec l'absolu. L'un est-il possible sans l'autre? et n'est-ce pas, quoi qu'on fasse, établir la relativité de l'absolu que de l'opposer au relatif?

On pourrait à la rigueur, dit M. Liard, croire à l'existence de l'absolu sans le connaître. Mais dire que l'absolu existe, c'est déjà le déterminer et le connaître en partie. Une existence *connue* n'implique-t-elle pas relation? M. Liard, du reste, a voulu aller plus loin; pour lui, l'absolu, c'est l'idéal de la perfection morale. Telle est du moins la théorie qu'il paraît préférer et accepter, car il ne l'énonce parfois que d'une manière peu décidée et plutôt comme une hypothèse séduisante et probable que comme une certitude.

Supposons donc, pour un moment, que l'absolu existe et que l'existence en soi et par soi soit concevable. La perfection morale peut-elle passer pour être l'absolu? Je ne le crois pas, et voici ma raison.

De deux choses l'une : ou bien cet absolu, cet idéal de la perfection morale existe hors de toute conscience; ou bien il se réalise dans une conscience, c'est un état de conscience, une idée de l'homme ou d'un être supérieur. La première hypothèse est inadmissible. Un idéal de perfection morale sans conscience, un idéal inconscient et existant par soi, en dehors de toute conscience, est une abstraction réalisée; son existence réelle ne saurait être établie. Ce serait quelque chose d'analogue à la finalité inconsciente du panthéisme que M. Liard combat. D'ailleurs cette hypothèse est incompréhensible. Nous devons donc supposer que, si l'idéal existe, il se réalise dans la conscience. Mais pour qu'une idée, quelle qu'elle soit, se réalise, il faut le concours de plusieurs conditions physiologiques ou psychologiques. L'idéal moral ne saurait se manifester par exemple chez la brute ou l'idiot, et la perfection morale ne se réalise pas chez l'homme. De quelque façon qu'on se le représente, l'idéal de la perfection morale implique une intelligence, une conscience, c'est-à-dire une personnalité, et par suite un non-moi, et d'après les spiritualistes une volonté libre. Ce qui dépend de tant de conditions ne saurait être l'absolu. La perfection est un fait complexe; elle ne peut être absolue, puisqu'elle suppose une relation entre ses éléments. D'ailleurs l'idéal perfection morale suppose, par lui-même, une relation entre divers êtres, ou l'idée de cette relation.

M. Liard a fait un puissant effort pour constituer, en dehors des sciences et avec des procédés en somme tout scientifiques, une métaphysique à la fois scientifique et morale. S'il n'a pas entièrement réussi dans son entreprise, la faute en est non à lui, mais à la métaphysique, dont la vanité n'est pas moins bien montrée par les efforts de ses défenseurs les plus éminents que par les attaques de ses adversaires.

FR. PAULHAN.

André Lefèvre. — La Philosophie. Paris (Reinwald et Cie, *Bibliothèque des sciences contemporaines*).

Le livre de M. Lefèvre est, sous une forme brillante, la synthèse, faite au point de vue matérialiste, des données de la science contemporaine. Si l'érudition n'y est pas de première main, elle est généralement exacte, et, sous ce rapport, on n'est pas en droit d'attendre davantage d'une œuvre qui s'adresse, non à un public spécial et restreint, mais au grand public, qu'il ne faut pas dédaigner. De plus, la *Philosophie* de M. Lefèvre, par sa clarté, au moins apparente, par son style vif, coloré, tout plein de saillies, de belle humeur et d'images, est faite pour surprendre agréablement tous ceux, et le nombre en est considérable, aux yeux desquels le nom de philosophie désigne des idées de l'autre monde, exprimées dans une langue qui n'est pas toujours de celui-ci. Quant aux lecteurs métaphysiciens, nous ne leur promettrons pas la même satisfaction. C'est à leurs frais que la fête se donne ou du moins aux frais de leur culte. M. Lefèvre est matérialiste, nous l'avons dit : il l'est sans réserves, et avec bonheur. Les idées supra-sensibles, « l'abstrus, l'abscons », comme il dit, sont pour lui le thème d'intarissables railleries. A la bonne heure ! mais voici peut-être, toute réserve faite sur le fond de la question, l'inconvénient de cette manière de voir, lorsqu'on se propose — c'est le cas de M. Lefèvre — de consacrer la plus grande partie de son œuvre à l'histoire des systèmes philosophiques : presque tous étant, à des degrés divers, imbus de métaphysique, n'apparaissent plus, du point de vue matérialiste, que comme des formes différentes de cette étrange maladie cérébrale que l'humanité aurait contractée dès l'enfance, qui depuis ne l'aurait plus lâchée, et qui aurait d'ailleurs sévi de préférence sur les cerveaux réputés les plus forts. Or, ainsi entendue, l'histoire de la philosophie peut présenter sans doute un intérêt pathologique ; mais, si on laisse de côté la pathologie et ses indications précises, que peut-on faire, sinon de nous dérouler une succession d'extravagances dont on est condamné, puisqu'on ne les comprend pas, à ne parler qu'en termes vagues et superficiels ?

Aussi, à la première partie du livre de M. Lefèvre, où il passe en revue *les philosophies*, préférons-nous de beaucoup, comme étant mieux conçue, la seconde partie, où il expose *la philosophie*. Nous les résumerons tour à tour, en respectant minutieusement l'ordre même que suit l'auteur et qui, presque partout, est d'une remarquable netteté.

Première partie. — Les philosophies. — *Temps primitifs.* — M. Lefèvre, s'appuyant sur les découvertes récentes de la linguistique, de l'archéologie préhistorique, de l'anthropologie, et mettant à contribution notamment les travaux de Lubbock et de Tylor, essaye de reconstituer les origines de la pensée humaine. De l'époque tertiaire pliocène paraissent dater les premiers vestiges de l'homme. Il ne dif-

férait guère alors du singe. Déjà sans doute il classait, suivant qu'ils étaient bons à manger, faciles à tuer, etc., les êtres sur lesquels ses griffes ou ses dents avaient prise; quant aux autres, étonné de leur présence, il les signalait par des cris divers, jappant devant l'arbre lisse, hurlant à la lune, etc. Ainsi commencèrent le langage et la pensée. Aucun raisonnement suivi ne liait encore les idées que se formait l'homme. Dès lors toutefois, en ses courts instants de loisir, il sentait, devant le tableau confus des choses, s'ébaucher en lui, il ne savait où, deux certitudes invincibles, inséparables, celle de son existence, celle de l'existence d'êtres extérieurs à lui (le moi et le non-moi). Mais, dans ce monde extérieur, il distinguait mal l'animé de l'inanimé. De plus, il était disposé à faire de son existence le type de toutes les autres. Enfin le langage, avec ses termes équivoques, contribuait à l'égarer : le mot *couper*, par exemple, ayant un sens actif lorsqu'on dit : « Je coupe ce fruit, » il transportait par analogie ce sens actif dans une phrase telle que celle-ci : « Cette glace me coupe les pieds. » — De ces différentes causes résulta l'*anthropomorphisme*, qui est la source commune du fétichisme, du polythéisme et finalement du panthéisme, degrés successifs par lesquels passa la pensée humaine avant d'aboutir à notre âge scientifique où le nom de Dieu ne répond plus à rien. — Une erreur autre que l'erreur religieuse, mais qui lui est liée, la dualité de la nature humaine, semble avoir été inventée dès la période quaternaire. Les fantômes du sommeil ou de l'hallucination retraçant l'image des morts, l'homme crut naïvement à la survivance de quelque chose, d'un résidu immortel.

Toute doctrine anthropomorphique est dominée par l'idée de cause. Au fond, le principe de causalité, dont M. Lefèvre donne cette formule peu exacte : « Point d'effet sans cause, » est, selon lui, un axiome tout verbal, d'observation toute superficielle. Mais l'anthropomorphisme a dénaturé l'idée de cause en y attachant celle de volonté, de finalité. Or la science a établi, M. Lefèvre l'affirme du moins, que les faits de la nature ne sont pas des *actions*, et que leurs causes n'ont aucun rapport avec la volonté consciente. — Ainsi donc, avant l'apparition de la philosophie proprement dite et des conceptions générales du monde et de l'homme, les idées de causalité et de finalité intentionnelles avaient pris possession de l'esprit humain.

L'auteur, après ces considérations générales, aborde l'examen détaillé, où nous ne pouvons le suivre, des doctrines religieuses ou philosophiques qui ont régné dans les temps primitifs en Egypte, en Chaldée, en Judée, dans l'Inde, dans la Grèce de l'âge homérique. En Egypte, M. Lefèvre ne croit pas, contrairement à M. Maspéro, que l'unité divine ait été le point de départ de la philosophie. Il estime d'ailleurs que le *Rituel funéraire* égyptien contient déjà toutes les psychologies et toutes les théodicées. Sans notable préjudice, on pourrait, dit-il, arrêter ici l'histoire des philosophies idéalistes, rationalistes, panthéistes et *tutte quante*. Dans l'Inde, les Védas lui paraissent révéler

une aspiration, propre au génie aryen et très-supérieure aux conceptions sémitiques, vers le panthéisme naturaliste, compatible avec l'observation et la science; du Véda, sans hiatus trop vaste, on entrerait directement, de plain-pied, dans l'âge de la critique et de la science.

Temps antiques. — Les premières philosophies de la Grèce se distinguent des doctrines de l'Inde en ce qu'elles nous apparaissent comme un effort désintéressé vers la connaissance du monde. M. Lefèvre n'en ajoute pas moins, peu après, qu'aucune science n'a d'autre raison d'être que l'intérêt pratique : seulement les Grecs, dit-il, n'eurent pas tout d'abord conscience de cette loi. Examinant ensuite les systèmes philosophiques de l'Inde adulte, où il donne une place d'honneur à Kanada et à son atomisme matérialiste, il revient à la Grèce adolescente. Naturellement favorable aux physiciens d'Ionie, surtout à Anaximandre, il traite en revanche assez durement les Eléates, ces « inventeurs de l'être en soi » « et plus durement encore les Pythagoriciens, dont la doctrine numérale semble le rêve d'un mathématicien en délire » Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Démocrite, voilà la lignée des précurseurs de la science. Anaxagore toutefois joint à une physique intéressante une métaphysique sans valeur. L'auteur voit dans son système tout ensemble un dualisme, un athéisme et une sorte de panthéisme sans Dieu : c'est beaucoup. Est d'ailleurs athée à ses yeux quiconque ne croit pas à un Dieu personnel, créateur. — Quant à Démocrite, à la suite d'Anaximandre et de Leucippe, il établit le matérialisme absolu « sur l'autorité unique de l'expérience et des inductions qu'elle suggère ». En vain lui reproche-t-on, comme ayant un caractère métaphysique, la conception du vide et celle de l'atome : ces hypothèses partent de faits observés et en rendent compte. Les torts de Démocrite sont ailleurs : il aurait dû supprimer les dieux, spectres fainéants; conclure, en morale, à l'action et non au repos; enfin, il ne paraît pas s'être assez convaincu que la certitude de la sensation est une base suffisante pour toute connaissance. — Avec Socrate, qui, paraît-il, a fait à la pensée humaine un mal incalculable, et avec Platon, nous retombons en pleine métaphysique. Laissons-les, M. Lefèvre exposant avec plus de conscience que de succès leurs prétendus cercles vicieux et leurs chimères. Laissons également Aristote, qui nous est ici donné, au rebours de la vérité, pour foncièrement matérialiste; seulement, ce serait un matérialiste subtilisant, s'ingéniant à dissimuler le réel sous l'abstrait. Pleine justice, il est vrai, est rendue à sa *Morale;* mais dans sa *Psychologie* et sa *Métaphysique,* nous dit-on, il n'y a que des contradictions. Somme toute, il est resté « embourbé dans le gouffre métaphysique ».

De Pyrrhon l'auteur ne veut pas qu'on fasse un subjectiviste, car, dit-il, le phénomène, auquel Pyrrhon limite la connaissance, n'est point subjectif, mais il est situé invinciblement par le fait de la sensation dans l'objectif, dans le monde extérieur. Il résume ainsi le stoïcisme, tout en reconnaissant la noblesse de ses aspirations vers la liberté et

la justice : « une conception du monde, physique, expérimentale, qui verse dans l'anthropomorphisme dualiste ; une psychologie sensualiste, qui conclut, sans preuve aucune, à la liberté absolue de l'âme ; une morale conforme à la nature, qui supprime les passions et la société, c'est-à-dire les conditions *naturelles* de la morale, un panthéisme athée et mystique à la fois, un mélange hybride de toutes les idées contradictoires. » En revanche, dans la doctrine d'Epicure, tout est simplicité, clarté, unité. Epicure a eu sur Démocrite l'avantage d'éviter l'impasse de la vérité *en soi*. La *déclinaison*, qu'on lui reproche d'avoir imaginée, n'est autre chose que l'affinité et l'ondulation. En morale, il a méconnu, lui aussi, que l'action est la loi de la vie. Mais, malgré cette infidélité aux principes de la méthode expérimentale, il a eu l'honneur de la fonder en proclamant que la sensation, immédiate ou gardée dans la mémoire, partielle ou généralisée par l'anticipation, est l'origine de toute connaissance.

Temps intermédiaires. — Sur les temps intermédiaires, qui comprennent « la décadence gréco-orientale et chrétienne », nous sommes forcés de glisser avec une extrême rapidité. On ne peut bien comprendre que les doctrines avec lesquelles on sympathise dans une certaine mesure ou, à tout le moins, auxquelles on reconnaît une certaine valeur théorique : or, après les Néo-Pyrrhoniens, ces ancêtres du positivisme, qui représentent l'esprit de la philosophie expérimentale, mais qui se contentent « d'écarter la métaphysique, sans la détruire », nous ne rencontrons plus guère que des doctrines où l'idéalisme déborde, et l'on ne saurait demander à M. Lefèvre d'être plus ouvert aux Néo-Platoniciens qu'à Platon, ni indulgent pour les Pères de l'Église ou pour la scolastique. Notons cependant les pages naturellement élogieuses, et par cela même plus instructives, qu'il a consacrées à Averroès, à Roger Bacon, au nominalisme, qui font luire quelques éclairs dans la nuit du moyen âge. De cette longue nuit, c'est le christianisme qu'il rend responsable. Il a, au surplus, une telle horreur pour tout ce qui « exhale une odeur de déisme et de religiosité », que Luther même et Calvin ne trouvent point grâce à ses yeux : les Charron, dit-il, ont rendu de plus réels services à l'humanité.

Au seuil des temps modernes apparaît Giordano Bruno, dont l'auteur fait, comme l'Église, un athée, pour cette raison déjà connue que « panthéisme équivaut à athéisme ».

Age moderne. — Passons le parallèle obligé entre Bacon et Descartes. M. Lefèvre nous paraît placer le premier un peu trop haut, le second, en revanche, un peu bas. Néanmoins, il n'est pas aussi défavorable à ce dernier qu'on pourrait le croire. Il admire même son système « matérialiste » du monde, auquel, selon lui, sa métaphysique est artificiellement superposée. Mais enfin Descartes a beaucoup trop accordé à l'*a priori* : ce n'est pas de lui que procèdent la science et la philosophie modernes.

Hobbes au contraire, bien qu'il ait attribué une importance peut-être

excessive au syllogisme, se fonde sur l'expérience et sur l'induction; mais il les sous-entend, car il admet comme principe démontré par l'expérience qu'il n'existe que des corps et leurs accidents, et de ce principe indiscutable il déduit une logique originale, une psychologie, une morale et enfin une politique. La conclusion de cette politique (apologie du despotisme), qui « fait pâmer d'aise les libéraux de la métaphysique », n'est pas la conséquence des doctrines de Hobbes, mais des circonstances historiques où il a vécu, n'ayant connu de la liberté que sa forme anarchique. — De même, l'absolutisme démocratique d'un Spinoza n'est nullement un corollaire de ses principes, qui sont excellents (avant la société, le droit est identique à la puissance, et il n'existe ni juste ni injuste, etc.). Mais, en métaphysique, les idées de Spinoza s'enchaînent dans le vide. Sa grandeur a été de chercher, à faire rentrer l'homme dans le plan général de l'univers; mais il a appliqué à la réalité les cadres arbitraires de la logique: c'est là sa faiblesse. — Passons Malebranche, qui « ne vaut que par un atome de spinozisme dilué dans le pathos chrétien; négligeons également Leibnitz, qui se trouve rangé parmi les dualistes et qui a vu dans cette tautologie : Ce qui est devait être, des profondeurs immenses. » Ces chimères, ajoute-t-on, font petite figure auprès des idées claires d'un Gassendi ou d'un Locke. — Locke est l'un des émancipateurs de la pensée. M. Lefèvre loue vivement le caractère expérimental de sa philosophie, sa sagesse pratique et ses vertus. Ce qu'il lui reproche surtout (d'autres au contraire y voient de nouvelles marques de sagesse), c'est: 1° d'avoir laissé la porte ouverte à l'inconnaissable; 2° d'avoir concentré la philosophie dans la psychologie, l'attardant ainsi en des préliminaires de douteuse efficacité. — De Berkeley, comme on s'y attend, l'auteur ne dit guère de bien; il déclare que sa dialectique n'a rien de sérieux. Tout autre est la portée du scepticisme sensualiste de David Hume. Qu'importe qu'il réduise tout notre savoir aux apparences? Si l'apparence donne à la pensée et à l'action une base assurée, elle équivaut à la réalité. Aussi le bon Th. Reid a-t-il perdu son temps à combattre le scepticisme de D. Hume. Il s'est au surplus mépris, comme l'a montré Brown, sur les *idées représentatives* de Locke et de D. Hume, où il voit des entités analogues à ces membranes subtiles de Lucrèce, qui voltigent entre les corps et nos sens.

Sur le XVIIIe siècle français auquel est attribuée, comme de juste, une place d'honneur, nous ne voyons rien de bien saillant à relever, sauf un éloge enthousiaste de Diderot, qui a esquissé tout le système du transformisme avant Lamarck, et une sévère critique de Rousseau, chef de l'école du sentiment, promoteur de la réaction métaphysique et religieuse.

L'idéalisme allemand n'est pas mieux traité. « Les cercles vicieux » de Kant, dont la critique spéculative est loin, nous assure-t-on, d'avoir égalé en influence le naturalisme hardi d'un Diderot, le pathos d'un Fichte, les extravagances d'un Schelling, l'hallucination gigantesque

d'un Hegel, sont successivement exposés avec des développements aussi exacts que le permet le point de vue exclusif de l'auteur. Schopenhauer, en dépit de sa haine contre les têtes vides qui ont déraisonné sur l'absolu, débute et finit, lui aussi, par l'idéalisme. Le pessimisme, où il aboutit, ne tient pas plus d'ailleurs à sa doctrine de la volonté que son idéalisme ne tient à son scepticisme initial. Von Hartmann conclut également au pessimisme, mais à un pessimisme tempéré. Son inconscient n'est autre chose que la volonté de Schopenhauer. C'est, en somme, un matérialiste qui a voulu être idéaliste (?). Pour en finir avec l'Allemagne, Hæckel et les darwinistes allemands semblent admettre que c'est la matière qui est la *substance* de l'esprit. Cette opinion, au premier abord, se concilie avec la méthode expérimentale. Mais il y a là encore, dans ce *monisme*, un minimum de métaphysique, une vague affinité avec l'idée de plan, inconscient ou préconçu, que peut favoriser la théorie de l'évolution.

Revenons en France. Ne nous arrêtons pas à ce que dit l'auteur et à ce qu'il ne dit pas de l'éclectisme et des spiritualistes. Royer-Collard, M. de Biran, Cousin, Jouffroy, Damiron, Garnier, etc., sont pour lui du domaine de l'archéologie. Il ne goûte non plus ni le néo-christianisme de Bordas et de Buchez, ni le néo-scepticisme idéaliste de M. Vacherot (?) et de M. Renan, ni le néo-kantisme de MM. Renouvier et Pillon, ni, en un mot, tous ces systèmes « nés à l'occasion, à l'encontre, à côté ou à la suite de l'éclectisme, et qui semblent avoir pris pour devise le vieux préfixe *néo* ». — Bien plus sérieux est le positivisme, application sincère de la méthode expérimentale. Aug. Comte, malgré ses aberrations religieuses, a été un très-grand penseur. Toutefois sa classification des sciences, posant le général avant le particulier, assigne aux mathématiques une place inexacte et ne fait point leur part aux sciences concrètes : M. Lefèvre en propose une autre où sont placées en tête les sciences concrètes; latéralement, à titre d'auxiliaire général, les mathématiques; à la fin, la philosophie générale, qui se compose des résultats généraux obtenus par les sciences concrètes et résumés par les trois philosophies partielles, physico-chimie, bio-physiologie, psychologie-morale. Il critique aussi la loi des trois états, comme trop vague et trop étroite, et cet optimisme historique d'après lequel le moyen âge lui-même serait un progrès. Enfin il reproche au positivisme de désavouer le matérialisme, qui en est l'âme. Distinguer entre le relatif et l'absolu, admettre un inconnaissable, c'est faire des réserves sans portée.

Restent les philosophes anglais contemporains, Stuart Mill, Spencer, Bain, etc. M. Lefèvre, à juste titre, les tient en grand honneur, mais il se dispense d'en parler longuement, devant se rencontrer souvent avec eux dans la seconde partie de son livre. Notons cependant qu'il reprend avec vivacité Stuart Mill sur les subtilités de son nihilisme, où il ne voit qu'un jeu d'esprit.

Conclusion. — Bien qu'actuellement beaucoup d'esprits encore, même

parmi les plus libres, soient loin d'avoir éliminé le virus métaphysique ou religieux, le matérialisme a gagné en pouvoir attractif tout ce que le spiritualisme a perdu ; la science et la philosophie s'y rejoignent enfin, d'un commun essor, après un long divorce.

Deuxième partie. — La philosophie. — A la revue des philosophies succède l'exposition de la philosophie. Nous la résumerons aussi succinctement que possible, sans interrompre le cours de ce résumé par des critiques qu'il faudrait peut-être multiplier outre mesure, et dont nous indiquerons les plus importantes en terminant.

L'univers. — Contrairement à la méthode subjective, anthropomorphique, qui va de l'homme à l'univers, M. Lefèvre va de l'univers à l'homme. Les choses, dit-il, dont l'ensemble est exprimé par le mot univers, sont formées de substances quelconques, en nombre quelconque, hors desquelles il n'y a rien. Chacune d'elles est indestructible et homogène. Ces corps simples, combinés en proportions diverses, ont reçu le nom générique de *matière*. L'existence de la matière est suffisamment démontrée par l'usage que nous en faisons, et même par l'existence de la pensée, puisqu'il n'y aurait point de pensée sans corps organisé, et point de corps organisé sans matière. Ces particules ultimes des corps simples se combinent ou s'excluent selon leur nature. C'est de leurs manières d'être que dérivent ces affinités où le langage nous porte à voir, par une illusion anthropomorphique, de véritables êtres : une propriété, une loi, n'est que le résultat d'observations concordantes et d'inductions vérifiées. Les particules dont il s'agit sont les éléments insécables dont se composent les corps simples ; on les appelle atomes. Dans chaque groupe, l'atome est « l'unité d'une somme indéfinie ». Un atome d'un corps uni à un ou plusieurs atomes de tout autre corps constitue une molécule, sorte d'atome complexe qui lui-même entre dans de nouvelles combinaisons, à leur tour pourvues d'affinités particulières. Le mouvement est le nom le plus général ou mieux « la résultante » de toutes les propriétés et de tous les rapports : la corrélation des forces physiques est aujourd'hui démontrée. Les mouvements des atomes ont-ils pour condition le vide absolu ? Tout ce qu'on peut dire, c'est que la machine pneumatique produit seulement un vide relatif, et que la physique suppose, pour expliquer par exemple les ondulations lumineuses, l'existence de l'éther, matière subtile, impondérable, plus vide que le vide épicurien. Au surplus, qui empêche qu'il y ait des trous dans la nature ? — Des affinités atomiques et des combinaisons moléculaires sont issus des agrégats, dont la limitation respective détermine les *formes*. Les formes sont nécessairement les mêmes, sauf des variations de grandeur, pour les corps constitués par les mêmes combinaisons. Leur constante a suggéré l'idée de ces types, moules invisibles et éternels, d'avance imposés à une pâte obéissante.

Les modes les plus généraux du mouvement sont l'attraction, la pesanteur, qui est l'attraction en acte, et le magnétisme, dont l'action

transmise de proche en proche avec une extrême rapidité rendra compte quelque jour de ces actions à distance qui jouent un si grand rôle dans le monde sidéral. Il ne faut pas voir dans ces propriétés générales des agents providentiels : l'ordre que nous remarquons dans les choses nous intéresse, parce que nous y vivons ; mais, si le chaos était compatible avec notre existence, nous y trouverions aussi un plan. — L'électricité, la chaleur, la lumière sont encore des variétés du mouvement, mais moins générales que les précédentes. Elles ne s'expliquent point par de prétendus fluides ou esprits, mais se résolvent en contacts d'atomes, de molécules et d'agrégats. Aussi, en fermant les yeux, nous supprimons la lumière, mais non les ondulations qui l'apportent. Même remarque pour le son. — Enfin la vie et surtout la pensée sont des propriétés bien plus spéciales encore que celle-là. La vie est l'état de tissus particuliers où n'entrent que certains éléments simples, 16 environ chez l'homme, et susceptibles d'absorber certaines substances dont ils expulsent le résidu. Par suite, il n'y a point de vie en dehors de combinaisons particulières que l'on nomme *organismes* et qui, d'ailleurs, s'expliquent tout entières par les propriétés du monde inorganique. Quant à la pensée, c'est un mouvement dans un cerveau, moins encore, dans une partie du cerveau : c'est une propriété spéciale d'un état très-particulier de la matière.

Des propriétés de la matière, l'auteur passe à la description du monde sidéral. Nous ne le suivrons pas dans les détails qu'il donne, et dont on ne voit pas toujours l'intérêt philosophique, sur la substance des astres, les mouvements des étoiles, la nature des comètes, etc. ; notons seulement que, selon lui, il n'y a aucune *raison* pour que les astres occupent une place ou une autre ; que la formule générale de l'univers est celle-ci : ordre partiel, incohérence générale ; que le monde est infini, mais en ce sens seulement qu'il nous est impossible de découvrir ou de concevoir une fin dans la juxtaposition des êtres ; que le temps et l'espace sont « certaines manières d'être des choses, relativement aux impressions qu'en reçoivent nos sens et notre cerveau ». Les métaphysiciens doivent en outre se rappeler, et c'est la conclusion de l'étude du monde sidéral, que, sans ces éléments simples qu'on appelle matière, il n'y aurait point de voie lactée ; sans voie lactée, point de soleil ; sans soleil, point de terre, et, par suite, aucun des êtres que la chaleur solaire anime à sa surface. Quel idéalisme, quel scepticisme pourrait se dérober à l'inéluctable chaîne de ses conditions qui vont de l'atome en mouvement au cerveau en exercice ? Au point de vue logique, rationnel, nul lien causal ne rattache l'antécédent au conséquent ; en fait, tout se succède, et dans un ordre tel quel qu'aucun sophisme ne peut intervenir.

Le monde vivant. — Il n'y a pas de différence intime entre les corps vivants et les corps inorganiques ; ils sont constitués par les mêmes éléments ; tout corps organisé est un composé, en voie de rénovation perpétuelle, de colloïdes gélatineux, visqueux, tenant en dissolution des

cristalloïdes. La synthèse chimique, sans réaliser les vrais colloïdes, a su recomposer des groupes transitoires, carbures d'hydrogène, alcools, éthers, etc. Créera-t-elle des cellules vivantes et des organismes? Ce n'est pas probable : on ne refait pas l'œuvre du temps. — L'organique procède donc de l'inorganique. Le mouvement propre aux cellules, la forme, la structure des substances plasmatiques, voilà ce qui explique l'être vivant. Sa spontanéité n'est qu'une résultante d'actions réflexes particulières, qui se ramènent elles-mêmes à des actions mécaniques des cellules.

La vie est fille des eaux. Elle s'ébaucha dans quelqu'une de ces flaques déposées par les vapeurs atmosphériques entre les aspérités de la pellicule primitive. La génération spontanée, après tout, n'est ni plus ni moins admissible pour l'état colloïde de la substance que pour l'état cristallisé. — L'histoire de la vie est d'ailleurs pour nous pleine de lacunes et d'obscurités. Toutefois l'étude des couches terrestres atteste, en dépit d'un désordre inévitable, un progrès constant dans la structure des êtres. Depuis l'époque, perdue dans la nuit des temps, où la vie a débuté par l'état colloïde et la cellule, elle n'a cessé d'accommoder des appareils mieux équilibrés à des milieux plus favorables. C'est ainsi que les poissons, les amphibies, les reptiles et les oiseaux, avant de coexister, s'annoncent successivement par l'apparition de leur forme la plus rudimentaire, et que le type mammifère évolue graduellement des marsupiaux jusqu'à l'homme. — L'histoire de l'évolution organique est divisée, on le sait, en cinq âges inégaux. C'est à l'âge tertiaire, période pliocène, qu'apparaît l'homme, ou mieux le précurseur de l'homme : une strie laissée sur un os à moelle par une pierre tranchante, voilà le plus ancien souvenir de nos aïeux. Laissons l'homme quaternaire, auquel on reviendra plus loin. Comparant alors la faible durée de l'évolution organique à celle des temps qui l'ont précédée : « Ici éclate, s'écrie M. Lefèvre, l'invraisemblance du sophisme téléologique. Comment supposer que ce moment où nous sommes ait déterminé d'avance le cours prodigieux des âges ? »

Il va sans dire que, de son point de vue, l'auteur n'admet en aucune façon les idées directrices « inventées » par Claude Bernard. Il critique également la théorie de Cuvier sur le rôle des cataclysmes dans l'histoire du monde organique et lui substitue celle de l'évolution continue. Aussi admet-il le darwinisme, au moins comme méthode, tout en raillant doucement Darwin sur son déisme, au surplus peu dangereux. En vain chercherait-on, comme M. de Quatrefages, à poser des limites entre le genre, l'espèce, la variété ou la race, en invoquant des différences, qu'il ne faut pas exagérer, entre l'hybridation et le métissage. Si les espèces aujourd'hui ne permutent guère entre elles, de curieux indices semblent limiter à l'âge présent ces incompatibilités et ces barrières. De plus, n'est-il pas constant que, dans le sein de sa mère, l'être qui doit revêtir la forme humaine est tour à tour simple cellule, végétal à 3 et 4 feuillets, têtard à branchies, mammifère à queue, finalement

primate et bipède ? Comment ne pas voir dans cette évolution embryonnaire un raccourci fidèle de la série organique tout entière ?

Parmi les phénomènes de la vie, il n'en est pas de plus intéressant pour la philosophie que les faits intellectuels et moraux : ils se développent au fur et à mesure que la motilité croît en complexité et en indépendance. L'intelligence est proportionnelle à la concentration de l'appareil organique : telle est la loi. D'autre part, l'intelligence est l'épanouissement de la sensibilité : du plaisir et de la douleur, étendus, généralisés par le fait de la société, naît la vie morale. On voit par là ce qu'il faut penser de la conception du *règne humain* inauguré par M. de Quatrefages. L'échelle des êtres est une : elle ne comporte que des différences de degré.

L'homme, il est vrai, en est l'échelon suprême, et, à ce titre, mérite de nous occuper particulièrement. Il procède d'un mammifère velu, grimpeur, etc., dont il reste peu de traces avant les temps quaternaires. En revanche, l'homme des temps quaternaires nous est connu. C'était un animal rudement charpenté, au mufle proéminent, maniant des haches volumineuses, sans cesse en lutte avec les grands carnassiers, et chez qui l'humanité ne se révélait que par un certain goût pour la parure.

Plus tard, il y a déjà un progrès sensible; la nourriture n'est plus l'unique mobile des actions. Mais, à mesure qu'il a plus de loisir, l'homme rêve. Il imagine une seconde vie. Il fabrique des amulettes. La métaphysique et la religion commencent. Sautons les degrés intermédiaires pour venir enfin à l'époque moderne. Ici, les races se mêlent, et l'ethnologie est forcée de recourir à des moyennes qu'il est difficile de supputer. Néanmoins, voici quelques faits généraux incontestés qui peuvent lui servir de point de départ : 1° quand le poids du cerveau tombe au-dessous de 900 grammes, les facultés intellectuelles sont abolies; 2° la capacité crânienne grandit avec le mouvement intellectuel général; 3° dans les races sauvages, le nombre et la complication des circonvolutions cérébrales sont moindres que dans les races intelligentes et policées. Ces trois lois prouvent l'identité de l'activité cérébrale et de l'intelligence. — Mais les notions morales et le sentiment religieux ne sont-ils donc pas des attributs caractéristiques de l'espèce humaine? Nullement, quoi qu'en dise M. de Quatrefages. Le point de départ de l'humanité est ce brutal égoïsme où croupissent encore la plupart des peuplades infimes. Et quant au sentiment religieux, outre que son universalité est contestable et, en tout cas, ne prouverait rien, ne pourrait servir de caractère spécifique (car l'universalité de la crainte chez les animaux prouve-t-elle l'unité d'une espèce animale ?), la vraie marque des races supérieures, c'est l'élimination de cette *survivance*, comme dit Tylor, de ce fait d'atavisme qu'on appelle le sentiment religieux.

Le mécanisme intellectuel dans l'individu. — *La sensibilité.* — La sensibilité ou conscience est la somme des mouvements cellulaires qui,

lorsqu'ils sont assez nombreux ou intenses pour atteindre les régions médianes et antérieures du cerveau, y déterminent, au bout d'un temps que l'on arrive à mesurer, des ébranlements plus ou moins durables qu'on nomme *sensations*.

Le fait même de la sensation implique tout d'abord l'existence simultanée d'un individu sentant et d'un milieu senti, de l'homme et de l'univers. — Il y a deux ordres de sensations : grâce à l'indépendance relative de la chaîne nerveuse qui recueille et charrie les sensations organiques, le cerveau ne les confond jamais avec les sensations externes. Ainsi se dégage et s'affermit le sentiment du moi. M. Lefèvre étudie surtout, en raison de leur portée scientifique, les sensations externes, mouvements moléculaires transmis par l'axe des nerfs sensitifs aux centres nerveux réunis dans l'encéphale. Il affirme que le nerf conducteur ne peut produire *spontanément* la sensation et redresse sur ce point M. Taine. Il voit dans le toucher la source de toute certitude objective et subjective à la fois.

La conscience, la sensibilité, ne commence que dans la protubérance annulaire où s'engagent les faisceaux du bulbe. Quant aux opérations intellectuelles, elles ont pour organes les lobes cérébraux. Comment s'opère le passage de la sensibilité à l'entendement? On peut se figurer ces transitions comme des ébranlements infinitésimaux, comme des réductions quasi-photographiques, rangées à leur place dans le trésor des cellules. La réunion de ces images cérébrales dans une région restreinte où toutes les cellules sont en communication permanente non-seulement entre elles , mais avec tout le réseau nerveux, tous les tissus musculaires ou viscéraux, et, par la sensation, avec le monde extérieur, achève de distinguer, de déterminer la personne, ce que nous appelons le *moi*.

L'entendement, la volonté. — Sur ces deux chapitres, où est exposée une pschologie sensualiste bien connue, nous serons très-bref. Comment de la sensation, à ses divers degrés de développement, résultent l'abstraction, la généralisation (le général n'a d'existence que dans l'image apportée au cerveau), l'attention, le jugement et le raisonnement, c'est ce que M. Lefèvre explique par des comparaisons plus agréables peut-être que solides. Notons cependant ce qu'il dit du langage articulé, qui, avec l'invention du feu, a valu à l'homme l'empire de la terre. Chez les animaux, la consonne n'est pas distincte, et chaque espèce n'en a qu'une. Mais, chez l'homme, l'effort de l'appareil vocal, sollicité par le cerveau, pour imiter les bruits, pour désigner les choses et leurs images, a lentement nuancé les voyelles, les sifflements, les roulements. La consonne s'est enfin dégagée nettement, et la parole a succédé au cri. — Le langage, du reste, a ses illusions. Il nous porte à personnifier les idées générales et à leur attribuer une existence indépendante, comme si les termes généraux ne supposaient pas toute une série de conditions organiques : cette simple remarque coupe court à toute métaphysique. La volonté, il est presque superflu de le

dire, a, pour M. Lefèvre, sa cause dans le besoin, mais dans le besoin conscient, réfléchi. Point de liberté dans le sens métaphysique. Tous les faits qui constituent la délibération sont strictement liés. La liberté n'est rien d'autre que l'exercice non entravé des fonctions de l'organisme. C'est la carrière même de l'action. Or l'action est l'accomplissement du besoin, et il faut à la somme des besoins, naturels ou acquis, vrais ou factices, une somme égale de liberté.

Les intérêts et les passions. — Il y a deux groupes d'intérêts et de passions : 1° Intérêts et passions *physiques*. Leur rôle est capital : le cerveau ne commande pas dans le silence des viscères; tout ce qui s'accorde avec les intérêts et les passions de cet ordre, tout ce qui procure le plaisir est bon, est le *bien;* tout ce qui les contrarie est le *mal.* 2° Intérêts et passions *intellectuels*, dont l'objet propre est le vrai : le vrai est ce qui satisfait l'entendement; le faux, ce qui trouble les fonctions de l'encéphale. Entre ces deux groupes se place l'art, domaine légitime de cet anthropomorphisme, si funeste à la connaissance, et qui a pour objet le beau, le plus relatif de nos concepts. C'est une grave erreur d'identifier le beau avec le vrai ou avec le bien.

Voyons maintenant ce que la société ajoute à l'individu. — L'instinct génésique, qui associe momentanément les individus les plus solitaires, inaugure la série des actes moraux. Pas d'exception pour l'homme. La promiscuité a été son point de départ. Dans cet état de choses, il était naturel que la femme fût le centre de la famille. De là le *matriarcat*, qui semble avoir régné dans la Chaldée et dans l'Europe orientale. Mais, pour plusieurs raisons évidentes, la paternité devait prendre le pas sur la maternité. Aujourd'hui, le principe de la parenté paternelle (loi de l'agnation) et celui de la parenté utérine régissent de concert la matière des successions. — La famille a toujours eu pour centre et pour pivot l'enfant. Mais sa faiblesse a longtemps dissimulé son droit, fondement unique et limite de l'autorité paternelle. — Des sentiments de famille développés, élargis par les alliances, est né cet *altruisme*, dont l'hérédité fait ensuite à l'homme une seconde nature. Le concept de la solidarité n'est donc pas issu directement d'un instinct primitif. Signalons enfin dans la famille la place qu'occupe la femme, que la monogamie a élevée au rang de moitié de l'homme. Tout en lui refusant (son sexe s'y oppose) le rôle politique, qui nous est dévolu, l'auteur déclare que « le progrès de la civilisation est proportionnel à la place que les mœurs et les lois ont reconnue à la femme dans la société ».

De la morale affective, qui préside à la famille, passons à la morale rationnelle, qui préside à la société. Celle-ci, dépouillant ses concepts de leurs éléments sensitifs, n'opère plus que sur des rapports abstraits de quantité considérés en eux-mêmes. C'est de là, suivant M. Lefèvre, qui nous devrait bien ici un supplément d'informations, qu'elle extrait la loi de toutes les actions, le *juste*. La fonction de la morale rationnelle est la distribution du travail. Il lui appartient de faire à chaque intérêt naturel et acquis sa part légitime et compatible avec le bonheur général.

Elle ne doit oublier « aucune source ni aucun genre de plaisir et de douleur ». — A l'origine, les hommes luttent les uns contre les autres pour s'approprier ce qu'ils convoitent. Mais déjà du combat naissent les premiers contrats, bientôt solennisés par des chants, des cérémonies. A l'origine, la force les rompait souvent. Aussi, tout le travail de l'esprit a eu pour but de faire passer dans l'idée abstraite du lien la force qui résidait dans les deux parties contractantes. — Il va sans dire que le concept de la justice absolue n'a rien à faire ici. En vain allègue-t-on que la raison postule la nécessité d'une vie future. Il n'y a pas de vie future : la chose est certaine. Mais où est la sanction de la loi morale? Il y en a deux : l'une sociale, la pénalité; l'autre individuelle, le remords et, à défaut du remords, la terreur.

Les sentiments affectifs servent d'auxiliaires à la morale rationnelle : c'est ainsi qu'à l'égalité, expression de la justice, ils ajoutent la fraternité, transposition de l'amour. Mais la justice, et non l'amour, n'en est pas moins, le christianisme l'a méconnu, le principe directeur. Ajoutons que l'amour proprement dit a son objet situé dans l'écorce grise : c'est l'*idée*. L'amour de l'idée est « le plus étonnant triomphe du sentiment affectif ».

La législation et la pénalité. — La morale et l'éducation. — De ces deux chapitres encore, nous dirons très-peu de chose, les idées libérales que l'auteur exprime sur la séparation de l'Eglise et de l'État, sur le divorce, sur la peine de mort, etc., étant suffisamment connues. En ce qui touche l'éducation, il veut que l'État écarte de ses écoles la théologie et substitue à la récitation de catéchismes incompris des traités de morale en action, des notions sommaires de droit civil et civique, des dictées expliquées et relues sur le besoin, l'intérêt, le droit, le dévouement. Mais la religion, mais la métaphysique, que deviendront-elles? Ce qu'elles pourront. Elles iront prendre place dans le muséum du passé, dernier asile des dieux et des entités, où sont rangés les démiurges, les virtualités, les houris, et où « les Euménides et les Destinées regardent, un doigt sur les lèvres, les postulats désappointés. »

Le dernier mot de M. Lefèvre est une parole d'espoir. Il sait que le progrès s'accomplit lentement, avec des reculs douloureux, dans un cercle fermé d'avance par la mort de l'individu et par la fin de la race, de l'espèce, du monde animal, de la terre et du soleil. Mais il sait aussi que le propre de l'organisme vivant, c'est l'action; que le résultat, le mobile et l'instrument de l'action, c'est la science. Agir pour savoir, savoir pour agir, telle est la loi de la vie humaine.

Ainsi conclut la philosophie de M. Lefèvre. — Maintenant, que vaut en elle-même cette philosophie? quelle est la force de ses arguments? Ce n'est pas le lieu de l'examiner à fond ni de relever une à une toutes les affirmations arbitraires et peu scientifiques que M. Lefèvre produit hardiment au nom de la science, qui n'en peut mais.

Bornons-nous à remarquer qu'il n'a pas aperçu l'importance et la place du problème de la connaissance. Tous ceux qui ont pris leur point d'appui dans le sujet pensant, depuis Socrate jusqu'à Kant, encourent ses critiques. Il prétend, lui, expliquer le sujet par l'objet, comme si l'objet pouvait être posé sans le concours du sujet! M. Lefèvre, au surplus, étale comme à plaisir cette contradiction, car tantôt il semble avouer que toutes nos connaissances sont relatives à notre individu; tantôt il proclame la certitude objective de la sensation, et il raille vivement le scepticisme sensualiste. En un mot, il y a en lui deux tendances contradictoires qui se tiennent perpétuellement en échec et dont le conflit, mieux dissimulé, mais non moins réel, chez la plupart des philosophes empiriques, apparaît ici en pleine lumière.

Il faut pourtant s'entendre. Veut-on réduire toute la science humaine à des phénomènes purement subjectifs, c'est-à-dire uniquement relatifs à notre façon de sentir? Soit! Cet empirisme tout subjectif est, en somme, la forme la plus logique de l'empirisme. Non cependant qu'il puisse justifier absolument sa prétention de s'en tenir aux faits constatés; car, pour être dépourvues de toute objectivité, les lois qu'il établit n'en dépassent pas moins l'expérience. Il n'est aucune loi qui, même pour les esprits les plus empiriquus, soit un simple résumé des faits observés. Chacune comprend en outre tous les autres faits du même genre, et, par conséquent, s'applique à un grand nombre de cas pour lesquels elle n'a pas été ou ne sera pas vérifiée. Elle demeure donc une hypothèse dont la vérification n'est jamais que partielle. Néanmoins, malgré cette objection, qui s'adresse à toute forme de la philosophie purement expérimentale, l'empirisme subjectif, en dépouillant la sensation de toute portée objective, en faisant des lois de simples habitudes mentales, se tient aussi étroitement que possible dans les limites de l'expérience, puisqu'il réduit tout l'office de l'intelligence à constater en nous des croyances qui se forment peu à peu sous l'accumulation d'états de conscience répétés. Le malheur est que dans cette voie, où était entré D. Hume et où Stuart Mill a pénétré plus avant encore, on aboutit enfin à ce scepticisme nihiliste qu'à bon droit rejette M. Lefèvre.

Veut-on sortir du pur subjectif, sans toutefois franchir l'ordre des phénomènes? Soutiendra-t-on que le phénomène est à la fois subjectif et objectif? Mais d'abord, une telle affirmation est contradictoire, lorsqu'on fait dépendre la sensation des organes. Ensuite, ce qui nous est *donné* dans la sensation n'est autre chose qu'un fait de conscience. Si donc la sensation est objective, c'est qu'en dehors de nous les phénomènes sont des faits de conscience : auquel cas les éléments de notre pensée sont ceux mêmes des choses, et alors, loin d'expliquer l'interne par l'externe, il faudra commencer la philosophie par l'étude de la pensée et de ses lois. On en arrivera, de la sorte, à un système plus ou moins semblable au néo-criticisme, au phénoménisme idéaliste de M. Renouvier, c'est-à-dire à un point de vue dont nous reconnaissons la haute valeur, mais qui, à coup sûr, est très-éloigné du matérialisme de M. Lefèvre.

Cherchera-t-on une issue en dehors du phénoménisme? dira-t-on qu'en même temps que les phénomènes nous affirmons l'existence d'un être en soi, d'une substance, qui est la matière? Mais : 1° la matière étant ce qui tombe sous les sens, comment serait-il possible d'y voir un être en soi? 2° pour distinguer du phénomène l'être en soi, il faut sortir de l'expérience : l'être en soi, s'il existe, ne peut être l'objet que d'une faculté métaphysique qui, par cela seul qu'elle l'affirmera, infirmera le principe même de la philosophie expérimentale. Cette seconde objection, d'ailleurs, s'applique également à M. Lefèvre et à ceux des positivistes qui du phénomène, objet de connaissance, distinguent un être en soi, inconnaissable. Car cette conception de l'être en soi, du moment qu'on l'admet, et quand même on n'y verrait qu'une croyance, est, en tout cas, un fait mental, d'un caractère visiblement métaphysique, et dont la seule constatation devrait suffire à prouver que l'empirisme n'explique pas tout.

Il faut donc décidément renoncer à cet être en soi qui, d'aucune façon, ne peut se concilier avec la philosophie purement expérimentale, et il n'est d'autre parti à prendre que de se borner aux seuls phénomènes, ce qui nous fait retomber dans notre point de départ.

Toutes ces critiques, répétons-le en terminant, ne nous empêchent pas de rendre hommage au talent vif et brillant de l'auteur. Ce n'est pas un mince mérite, après tout, d'avoir su condenser sans obscurité et combiner avec aisance un aussi grand nombre de faits et d'idées. Ces vastes synthèses, quelle que soit la doctrine qu'elles expriment, font, en définitive, honneur à la pensée, qui en est la source; elles lui rendent pratiquement témoignage, alors qu'elles la méconnaissent théoriquement, et, ne fût-ce qu'à ce titre, elles méritent les éloges de ceux même qui en rejettent les conclusions.

H. Dereux.

Fr. Harms. — Die Formen der Ethik. *Les formes de l'éthique.* G. Vogt, Berlin. 1878.

Cette publication, extraite des Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin, peut être considérée comme le complément du livre de M. Harms : *La Philosophie depuis Kant* (Die Philosophie seit Kant), dont il a été rendu compte dans cette *Revue* (mai 1877). La pensée fondamentale de ce livre, nous croyons devoir le rappeler, est celle-ci : fonder et développer la conception morale et historique de l'univers est l'essence de la philosophie allemande depuis Kant. L'éthicisme est le caractère général qui domine toute son histoire. Aux yeux de M. Harms, la métaphysique, dont Kant a démontré l'impossibilité ou l'impuissance à résoudre ses problèmes, n'est qu'un moyen pour atteindre le but moral. Disciple à la fois de Kant, de Fichte et de

Schleiermacher, il juge à ce point de vue toutes les époques et tous les systèmes de la philosophie allemande.

Dans son nouvel écrit, l'auteur embrasse l'histoire entière de la morale, dont il retrace et caractérise les formes principales. Il replace ainsi la philosophie allemande dans son cadre le plus vaste, celui du développement de l'humanité considérée dans toutes ses phases essentielles.

Nous ne le suivrons pas dans les développements qu'il donne à sa thèse; nous ne pouvons également apprécier les raisons sur lesquelles il s'appuie pour motiver chacune de ses divisions et pour établir la distinction de chacune des formes de l'éthique, telles qu'il les conçoit et les caractérise [1]. Nous nous bornons, avec quelques réflexions sur la nature et le mérite de ce travail, à reproduire l'objection principale que déjà nous avons cru devoir faire sur l'ouvrage plus important du savant professeur.

Certes, on ne peut méconnaître dans ce nouvel écrit ni l'élévation des vues, ni la sagacité des aperçus souvent profonds et ingénieux, ni le talent de l'exposition toujours claire et facile à suivre dans l'ensemble et dans les détails ; mais il n'est guère possible à un esprit un peu rigoureux de ne pas remarquer aussi la facilité avec laquelle l'auteur se contente de généralités nécessairement vagues, de ressemblances plus apparentes que réelles, sa tendance habituelle à ne pas assez tenir compte des différences dans les sujets qu'il traite, le dogmatisme fréquent de ses assertions. Il nous faudrait ici motiver nous-même notre propre jugement.

Nous nous bornons à appeler l'attention sur le titre même de ce nouvel écrit.

Qu'est-ce que l'*éthique ?* Et cette thèse de l'*éthicisme* allemand, sur quoi repose-t-elle ? Par ce mot très-vague, M. Harms entend le développement de la *liberté* dans le sens le plus large et le plus général.

L'univers a pour but ce développement ou ce *processus* de la liberté, à travers les diverses phases de l'humanité; soit. Toutes les écoles, en effet, ont pris ce mot pour devise et ont inscrit sur leur drapeau cette formule. De cette façon, il est facile de dire que des systèmes comme ceux de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel et de Schopenhauer, etc., poursuivent le même but, le but moral; que la conception morale de l'univers leur est commune. Mais la liberté, qu'est-elle ? Une liberté fatale ou une nécessité libre. Voilà le dernier mot de toutes ces créations philosophiques. Quiconque connaît le sens de ces formules et a la moindre idée de ces vastes constructions de la métaphysique allemande ne se laisse pas prendre à un pareil langage. Le fatalisme est

1. M. Harms reconnaît et distingue cinq formes de l'éthique : 1° la forme *grecque;* 2° la forme *indienne ;* 3° la forme *chrétienne,* du moyen âge; 4° la forme du *naturalisme,* antérieure à Kant ; 5° la forme de la conception morale, *universelle* et *historique* de l'univers, qui caractérise la philosophie allemande depuis Kant.

précisément la plaie de ces doctrines, et elles ne peuvent y échapper, Vouloir que la philosophie de l'*identité absolue* de Schelling, même dans son écrit « sur la Liberté » ou corrigée par la seconde ou troisième manière, que le *panlogisme* de Hegel, que le *pessimisme* enté sur le *nihilisme* de Schopenhauer, soient des systèmes moraux ou dont le but, le point culminant soit la morale, c'est faire preuve d'une singulière préoccupation systématique. — Non, nous le répétons, le caractère de la philosophie allemande, ce n'est pas la morale, c'est la métaphysique. Et précisément son côté faible, bien des fois et justement signalé, c'est l'impossibilité logique de mettre d'accord, dans cette philosophie, la morale avec la métaphysique. Cette antinomie subsiste depuis Kant, qui ne l'a pas résolue, et M. Harms, disciple indépendant de Kant, qui ne la voit pas ou semble ne pas la voir, est loin d'avoir levé cette contradiction, qui pourtant infirme partout sa thèse, si elle ne la renverse.

Ch. B.

F. Giner, E. Soler et A. Calderon. Lecciones sumarias de psicologia. — *Leçons sommaires de psychologie* (Madrid, 2e édition, 1877).

M. Dupanloup, rêvant naguère un livre modèle pour les élèves de philosophie, le qualifiait ainsi : « livre très-simple et très-substantiel, très-méthodique et surtout très-court... livre de bon sens, vrai, simple, naturel, qui n'effraye pas les jeunes gens et laisse quelque chose à dire au professeur et même aux élèves. » C'était exiger beaucoup d'un livre élémentaire, surtout quand l'auteur se trouve enfermé dans les prescriptions d'un programme. Mais supposons toutes entraves supprimées ; faire très-court, bien net et bien nourri, ne me paraît pas suffisant pour réaliser l'idéal du manuel philosophique : je voudrais encore, et surtout, que l'esprit et la méthode en fussent véritablement scientifiques. Peut-on donner le nom de philosophie à des élucubrations indifférentes ou même contraires à la vérité scientifique ? Peut-on avoir la prétention d'y intéresser un seul instant de jeunes esprits. A côté des qualités réclamées par M. Dupanloup, cette qualité, qu'il ne réclamait pas, recommande à nos maîtres de philosophie les *Leçons sommaires de psychologie*. Le manuel espagnol n'est pas, assurément, l'idéal des livres élémentaires ; mais il est, à beaucoup d'égards, un excellent modèle du genre.

Bien que professeurs à l'Institution libre d'enseignement de Madrid, les auteurs sont trop de leur pays pour être complètement de leur temps : s'ils ont à moitié dépouillé le vieil homme, le métaphysicien reprend trop souvent chez eux le pas sur le philosophe expérimental. Par exemple, la première partie de leur manuel, consacrée à la psychologie *générale*, débute par une distinction des deux éléments qui constituent, selon eux, l'organisme humain. Dans la seconde partie, qui a pour objet la psychologie *spéciale*, les facultés de l'esprit et les opé-

rations intellectuelles sont analysées d'après la méthode qui a cours depuis cinquante ans dans nos lycées et nos séminaires ; les preuves classiques sur lesquelles est appuyé le dogme du libre arbitre y sont consciencieusement reproduites. Enfin, dans la troisième partie, qui traite de la psychologie *organique*, rien de saillant et de neuf relativement à l'harmonie des facultés spirituelles ; et, si la démonstration de l'immortalité de l'esprit est éliminée par les auteurs, comme ne dépendant pas de la psychologie, ils n'en préjugent pas moins la solution du problème dans le sens le plus résolûment affirmatif.

En un mot, j'adresserai à ce manuel une critique générale : tout ce qu'il contient de psychologie pure est fort arriéré ; on voudrait que les auteurs se fussent inspirés, un peu plus qu'ils ne croient l'avoir fait, des travaux récemment publiés sur l'anthropologie, la physiologie psychologique et la psycho-physique, et qu'ils eussent ainsi élargi, sinon renouvelé le cadre de la vieille psychologie. Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz, Spencer, pour n'en pas citer d'autres, leur auraient fourni, sur la plupart des questions de psychologie proprement dite, sinon des solutions définitives, tout au moins des observations et des hypothèses sérieuses.

Malgré cette lacune, les *Leçons de psychologie* ont une valeur scientifique qui manque à nos meilleurs manuels, sans en excepter même celui de M. H. Joly. L'analyse physiologique y est toujours menée de front avec l'analyse psychologique ; les relations générales de l'esprit avec le corps ; les relations spéciales et intimes de ce dernier avec les trois facultés classiques ; l'union organique des deux termes pour composer le tout infiniment varié, qui est l'homme : tous ces points de vue sont exposés avec une abondance de détails et une exactitude remarquables.

Ces considérations d'un genre tout nouveau piqueraient au vif l'intelligence de nos jeunes philosophes, que les abstractions de la psychologie classique laissent plus que froids. Ils liraient avec charme et profit les chapitres consacrés aux différences subjectives qui naissent pour chaque esprit de l'hérédité, de l'individualité innée, du caractère, du tempérament, du sexe, etc., ceux consacrés à l'évolution de toutes ces fonctions essentielles, dont le développement est malheureusement abandonné chez nous au hasard des circonstances et aux caprices de l'éducation. Ce qu'est l'homme en chacun d'eux, voilà ce qu'il importe à nos jeunes gens de savoir. Quand donc songera-t-on à réconcilier l'enseignement avec la science et à mettre aux mains de chacun, dès le début de la vie, la clef de son avenir ?

Je ne terminerai pas le compte rendu de ce petit livre, si bien fait pour éveiller en nous des réflexions utiles, sans essayer de donner une idée de l'esprit nouveau qui circule dans ses moindres chapitres. Je signalerai, par exemple, ce chapitre, dont le titre seul fait l'éloge : *Biologie psychique*. Il y est traité des *âges* de l'âme. De même que le corps, elle a ses périodes d'évolution croissante et de décadence fatale,

La première période est celle de la vie intra-utérine : correspondant aux premiers phénomènes de la vie physique, cette phase d'activité rudimentaire et de conscience obscure se termine à la naissance. Dans l'âge suivant, l'esprit va développant la richesse et la variété de ses éléments, chacun à son heure : car, si dans l'enfance dominent l'action et l'influence des relations extérieures, dans la jeunesse se manifeste une réaction et une revendication subjective contre cette influence, accompagnée du développement de toutes les fonctions psychiques. L'âge viril, période organique et de plénitude, oscille plus ou moins longtemps sur le point culminant : à ce moment, les forces animiques tendent à s'harmoniser dans l'unité de la conscience, autant entre elles que dans toutes leurs relations; chaque esprit arrive au degré supérieur qu'il peut atteindre dans la vie. L'âge descendant part de là pour se terminer naturellement à la mort : l'esprit parcourt, dans le sens opposé, autant de phases analogues aux précédentes ; on voit déchoir premièrement les facultés qui s'étaient développées les premières, et ainsi jusqu'à la fin (âge mûr, vieillesse, décrépitude), jusqu'à ce que l'esprit en vienne à un état analogue à l'enfance, et que se consume et s'éteigne la vie psychique, au milieu des ruines de la vie physique.

J'en ai dit assez pour montrer ce qu'est ce petit manuel, et aussi ce qu'il devrait être. Je lui souhaite une troisième édition, qui lui ajoute quelques qualités de plus, et une traduction française qui lui assure chez nous tous les lecteurs qu'il mérite.

BERNARD PEREZ.

Glogau. STEINTHALS PSYCHOLOGISCHE FORMELN ZUSAMMENHÄNGEND ENTWICKELT. — *Formules psychologiques de Steinthal développées et mises en ordre.* 1 vol. in-8°, 176 pages. Harrwitz et Gossmann. Berlin, 1876.

Nos intuitions sensibles, nos représentations mentales, nos idées, et tous les faits internes concomitants ou subséquents, s'agencent, se heurtent, se combinent et se développent dans la conscience conformément à des lois définies, selon leurs rapports de ressemblance ou d'analogie, de masse, de vitesse ou d'intensité. C'est ce fonctionnement mécanique, cette statique et cette dynamique des phénomènes psychiques que Herbart, il y a un demi-siècle, avait entrepris d'exprimer en formules mathématiques compliquées de calculs longs et difficiles. Dans son *Introduction à la psychologie et à la linguistique* (1871), M. Steinthal a repris cette idée générale de Herbart, tombée en défaveur, pour la renouveler et la simplifier. Un des torts de Herbart, suivant lui, aurait été d'emprunter aux mathématiques supérieures le modèle de ses formules, d'employer certaines opérations de calcul intégral ou différentiel : c'est au contraire aux formules de la chimie, qui ne supposent rien de plus que l'addition, la soustraction et la multiplica-

tion algébriques, qu'il conviendrait d'assimiler les expressions mathématiques de la psychologie. M. Glogau s'est rangé à cet avis ; son désir a été de mettre en œuvre et de développer méthodiquement dans cet ouvrage les essais de son maître en cette matière.

Son livre est divisé en trois parties : 1° les « formules élémentaires du processus mental » ; 2° les « formules de l'aperception ou des actes psychiques concrets » ; 3° les « formules du processus supérieur d'où sort le langage, et avec lui la conscience humaine à tous ses degrés ». — Donnons par un exemple très-simple une idée sommaire de ce livre, de la méthode suivie, de ses mérites et de ses imperfections.

La première partie, la plus claire, embrasse les effets de la répétition, de la reproduction, de l'association et de l'entrelacement des perceptions et représentations mentales. Au début, M. Glogau entreprend de nous formuler comment le conflit des éléments intégrants d'une perception composée profite à l'un de ces éléments au détriment des autres. Le psychologue doit partir de là, que par eux seuls les mouvements psychiques, répétés autant de fois qu'on voudra, ne donnent point en fin de compte un état de conscience différent de chacun des termes pris isolément. En d'autres termes, si l'on fait abstraction de toutes les relations de telle perception, A, avec d'autres perceptions simultanées, la répétition de A, dans une intelligence complètement vide, n'engendre rien par soi : c'est la loi d'identité psychique :

$$A + A + A \ldots\ldots = A. \tag{1}$$

Le même est le même, qu'il reparaisse une, deux, dix ou vingt fois. Il en est tout autrement en physique, où la répétition de mouvements identiques donne une somme :

$$A + A + A \ldots\ldots = nA.$$

Mais cette hypothèse psychologique d'une intelligence complètement vide ne se réalise jamais dans l'expérience ; en fait, la répétition d'un même état mental en augmente la clarté et l'énergie :

$$A + A + A \ldots\ldots = A^n. \tag{2}$$

La raison, c'est qu'à chaque fois il s'y ajoute quelque chose de nouveau, une relation non encore établie. A est toujours un fragment d'un cercle de perception indéfini, AB, AC, AD..... Au même titre que A, les circonstances concomitantes B, C, D..... persistent dans la conscience, et aussi leur relation particulièrement donnée avec A. Donc A^n est bien un total, une perception une fois donnée, unique de son espèce, mais qui coïncide avec d'autres perceptions antérieures ; de sorte que, si cette perception reparaît, aussitôt les éléments semblables ou dissemblables rentreront en action. Exemple : à la perception AB de tout à l'heure succède une perception nouvelle AC. Comme l'A de AC concorde avec celui de AB, il mettra en branle B lui aussi ; ACB, bien qu'inégalement éclairé dans toutes ses parties, apparaîtra donc à la conscience comme une image unique, puisque B et C ne peuvent être

anéantis et se présentent à l'âme dans leur connexion originelle. Ainsi les termes composants semblables de la série forment dans la conscience un état complexe particulier, une masse agglutinée qui entrera en mouvement toutes les fois que l'une ou l'autre de ses parties sera ébranlée par quelque perception ou quelque réminiscence.

La masse entière des éléments perçus est remuée par un quelconque de ses fragments, AD ou AR, peu importe. Pourtant le rayon de la conscience, à cause de l'étroitesse de celle-ci, n'éclaire en plein que l'élément A. Les autres éléments B, C,... sont refoulés en arrière. Qu'en résulte-t-il ? C'est que leur activité comprimée se reporte, l'expérience le prouve, sur la représentation dominante de la conscience, et la fortifie. Plus il y aura de termes dans la somme de gauche, plus la clarté de A sera grande : $A + A + A \ldots\ldots = A^n$. Mais alors cette formule même nous découvre, outre l'adhérence constante des parties intégrantes d'une perception totale, l'état de conflit qui se produit entre deux groupes dont l'un, présent à la conscience, tient l'autre en dehors.

La seconde partie nous présente sous des formules appropriées les phénomènes psychiques concrets, les lois du développement et de la transformation de nos aperceptions, les lois de limitation réciproque de nos représentations mentales, de la généralisation des concepts. La troisième partie est consacrée au double processus de la pensée et du langage à partir des formes d'expression les plus primitives et involontaires jusqu'aux formes accompagnées de réflexion. — L'une et l'autre se refusent à l'analyse.

Au total, ce nouvel essai de mécanique mentale, même avec ses formules simplifiées, ne nous paraît pas appelé à plus d'avenir que la tentative de Herbart. Les phénomènes psychiques ne se laissent pas, comme tels, mesurer sous les rapports de masse, de vitesse ou d'intensité ; on peut bien les exprimer par des formules algébriques ingénieuses, mais à la condition de les contrôler toutes et chacune par l'expérience. Il n'y a entre elles aucun lien saisissable *a priori* ; par suite, aucune déduction n'est applicable aux faits d'observation sans vérification préalable. Le seul avantage de la méthode essayée serait de simplifier, d'abréger les explications et les démonstrations propres à la psychologie ; mais la simplification ne s'obtient ici qu'aux dépens de la clarté. Steinthal semble lui-même l'avoir compris, lui qui, dans la dernière édition de son livre sur l'*Origine du langage* (1877), a supprimé ces formules et cette algèbre psychologiques pour parler la langue de tout le monde.

A. Debon.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

W. Schuppe. Erkenntnisstheoretische logik. — *Logique fondée sur la théorie de la connaissance.* Bonn, Ed. Weber, 1878.

Il serait difficile de rendre compte en peu de mots d'un ouvrage aussi considérable que celui-ci, et par son étendue et par l'importance, le nombre, la nature des matières qui y sont traitées. Nous nous bornons à marquer le but que s'est proposé l'auteur et à indiquer les sujets principaux que contient son livre.

L'auteur, M. Schuppe, n'a pas, dit-il, la prétention de donner une logique exacte dont les formules, comparables à celles de la chimie, serviraient à déterminer rigoureusement toutes les notions simples de l'entendement et permettraient d'éviter tous les malentendus qu'occasionne la confusion dans nos idées. Mais le nouveau système qu'il propose doit être un acheminement vers ce but. La logique, telle qu'il la conçoit, ne peut être à la fois certaine, utile et féconde, qu'autant qu'elle s'appuie sur une théorie de la connaissance. C'est là ce qui fait l'objet de son livre et en motive le titre.

La logique ordinaire, dit-il, celle d'Aristote (la logique formelle), a ce défaut de présupposer l'origine et la valeur des idées simples et premières qui entrent dans nos jugements et deviennent la base de nos raisonnements. Elle ne va pas jusqu'à ces éléments vraiment réels et primitifs de nos connaissances. L'analyse logique, sans doute, existe; Aristote n'a pas fait simplement une synthèse; mais cette analyse ne peut être réelle et complète que si elle s'appuie sur une vraie théorie de la connaissance. La logique et cette théorie doivent marcher de front, se combiner ensemble et former ainsi une science totale.

Nous n'examinons pas si l'entreprise que l'auteur annonce et qu'il a tenté de réaliser est aussi neuve et originale qu'il le croit. Cette combinaison de la logique et de la métaphysique, ou, si l'on veut, cette introduction de la théorie de la connaissance dans la logique, n'a-t-elle pas été l'objet poursuivi souvent par les successeurs de Kant (Rheinhold, etc.)? Ne se retrouve-t-elle pas plus ou moins au fond de tous les systèmes qui sont venus après lui dans les différentes écoles? Quoi qu'il en soit, le travail de l'auteur, qui reprend cette analyse et lui donne une base plus large, a le mérite de ramener l'attention sur une foule de points soit négligés, soit superficiellement abordés, ou non suffisamment discutés et approfondis; il n'en conserve donc pas moins toute sa valeur et son

opportunité. Les analyses nouvelles qu'il introduit, les discussions sérieuses auxquelles il se livre, la critique des doctrines régnantes qu'il soumet à l'examen et qui, selon lui, malgré leur prétention à la science positive, n'en affectent pas moins une allure dogmatique, tout cela est tout à fait propre à appeler l'attention des esprits sérieux sur ce livre et offre au lecteur impartial un solide et réel intérêt. On y trouvera peut-être un peu de confusion et de désordre sous un ordre apparent, trop de digressions, de la longueur dans les discussions. La critique partout mêlée à l'exposition, les problèmes de physiologie, de psychologie alternant avec ceux de la logique et de la métaphysique, nuisent à l'unité et à la clarté totales. Les logiciens purs ne manqueront pas de se récrier; mais l'ouvrage dans son ensemble et dans chacune de ses parties n'en est pas moins capable de soutenir avec avantage l'examen d'une critique sérieuse, à laquelle nous regrettons de ne pouvoir nous livrer. Il faudrait un très-long article pour apprécier le contenu de cette logique, ses principes, sa méthode et ses résultats.

Nous nous bornons à insister sur la pensée fondamentale à laquelle nous donnons notre adhésion. Nous nous associons aux reproches que l'auteur adresse à ceux qui négligent de remonter aux idées premières dans les débats de la philosophie contemporaine.

Pour bien raisonner, dit-on, la clarté des idées est avant tout nécessaire. On a parfaitement raison. Mais comment arriver à cette clarté, si l'on ne remonte aux premiers éléments de la pensée? Comment, dans les cas particuliers surtout, avoir des notions précises si l'on s'interdit de pénétrer jusqu'à ces éléments premiers, de les vérifier et de les contrôler? Or c'est là, dit très-bien l'auteur, ce qui accuse l'esprit superficiel de notre époque. On prise beaucoup Kant, on répète à satiété des phrases toutes faites, comme celles-ci : « Il faut revenir à Kant et à sa méthode, etc. » On vante les résultats principaux de sa critique, dont le plus clair est que toute connaissance se réduit à l'expérience. Mais on se garde bien d'examiner et d'approfondir les bases de sa doctrine. Une pareille entreprise serait trop pénible et trop difficile. Or que sont toutes ces idées de *réalité*, de *subjectivité*, d'*objectivité*, d'*être* ou de *chose en soi*, d'*expérience*, etc , etc.? C'est là ce qu'il faudrait sérieusement examiner, ce qu'il faudrait analyser, discuter, soumettre à une appréciation sévère. On passe légèrement là-dessus; on n'approfondit guère. Rien de plus superficiel et de plus dogmatique que les assertions émises sur toutes ces notions métaphysiques et logiques dont l'ensemble et la coordination forment l'objet d'une vraie théorie de la connaissance.

Nous n'examinerons pas si l'auteur a réussi à combler une telle lacune dans l'ouvrage qu'il a livré au public. Mais, ce que nous pouvons affirmer, c'est que ce livre n'est pas de ceux sur lesquels les esprits sérieux doivent passer avec indifférence. Un simple coup d'œil sur les titres des principaux chapitres fera comprendre l'importance des matières qui y sont traitées.

L'ouvrage est divisé en deux parties, l'une *générale*, l'autre *spéciale*. Dans l'*introduction*, l'auteur examine la nature, la portée et la valeur de la *logique ordinaire*, son origine, son but, sa méthode et son utilité. La partie générale offre une série d'articles, où sont traitées et discutées en détail et d'une manière approfondie les idées de la *forme* en général et de la *forme de la pensée*, les notions de la *pensée* et de l'*être*, de *sujet* et d'*objet*, de la *pensée* en elle-même, l'utilité des *concepts généraux* et de l'idée de *jugement* et de *raisonnement*. Nous devons signaler comme très-étendu et très-important un long chapitre sur le *principe même du raisonnement* (*das Schlussprincip*), qui à lui seul est tout un traité.

Nous avons remarqué aussi en particulier le chapitre sur la *pensée* et l'*être* et la discussion approfondie sur les idées du *subjectif* et de l'*objectif*. L'auteur reprend à ce sujet et discute à son tour les théories nouvelles sur le matérialisme, le réalisme, l'idéalisme, émises dans les nouvelles écoles. Il y joint des considérations très-intéressantes sur les résultats récents de la psychologie physiologique, sur la conscience et son domaine véritable, le moi, la personnalité, etc. Nous pourrions faire les mêmes remarques sur une foule d'autres endroits de la première et de la seconde partie. Nous n'avons nullement la prétention d'avoir convenablement fait connaître et apprécier ce livre. Nous avons seulement voulu signaler dans cette *Revue* à l'attention des esprits sérieux qui s'intéressent à ces graves et ardus problèmes une publication philosophique importante parmi celles qui ont paru récemment chez nos voisins.

CH. B.

Charles Waldstein. LA BALANCE DE L'ÉMOTION ET DE L'INTELLIGENCE. — *Essai pouvant servir d'introduction à l'étude de la philosophie.* Londres. C. Kegan Paul et Cie. 1878.

Sous ce titre passablement obscur, l'auteur réunit un certain nombre d'articles composés séparément sur divers sujets. Dans l'un, il combat la fausse opposition de l'émotion et de l'intelligence ou « de l'esprit et du cœur » ; dans un autre, celle de la science et de la connaissance vulgaire : dans un autre enfin, celle de la philosophie et des sciences proprement dites. Il y ajoute une histoire sommaire de la philosophie où il fait de fréquents emprunts aux travaux de Kuno Fischer.

Il ne faut donc s'attendre à trouver dans ce livre ni unité ni nouveauté. La partie spéculative y est brièvement et superficiellement traitée ; la partie historique, nécessairement plus considérable, ne présente aucune vue bien neuve ; et l'auteur ne semble pas même y chercher une vérification de ses propres théories. On ne voit vraiment pas pourquoi il a jugé nécessaire de coudre une histoire de la philosophie à ses minces dissertations sur l'intelligence et le sentiment.

Sa préoccupation dominante paraît être de combattre ce qu'il appelle

« l'esprit d'antagonisme », c'est-à-dire la tendance à transformer les diversités en oppositions, les différences relatives en différences absolues. Mais, s'il s'est imposé la difficile tâche de résoudre toutes les antinomies en harmonies, peut-être eût-il mieux valu qu'il portât son effort sur des antinomies plus visibles et de plus grande conséquence.

La connexion nécessaire de l'intelligence et du sentiment est devenue en effet, ou peu s'en faut, un des lieux communs de la philosophie contemporaine. Les analyses de l'école associationiste en Angleterre et de l'école néo-criticiste en France ont mis cette vérité dans tout son jour. Aussi l'auteur ne peut-il que reproduire, en les résumant, les conclusions de Bain, de Bagehot et de Sully. — Il déclare donc que si l'intelligence est le principe directeur de l'esprit, l'émotion en est le principe moteur; comme Bagehot, il fait de la croyance une émotion, l'émotion cognitive ; et, comme Bain, il voit dans l'action l'effet et le signe infaillible de la croyance. Enfin il montre que, pour influer sur notre conduite, une vérité ne doit pas être seulement connue, mais sentie, qu'elle doit devenir « émotionnelle » ; et que même les suites de pensées les plus abstraites, comme celles que nous suggère la lecture d'un chapitre de Mill, peuvent déterminer en nous une sorte de sentiment final, un mode d'émotion indéfinissable, un « *mood* » qui peut lui-même influer sur nos actions. Ce qui n'était d'abord qu'une connaissance se transformerait ainsi en sentiment; comme tout son musical a son timbre, toute idée aurait ou pourrait avoir un accompagnement « émotionnel » plus ou moins affaibli ou renforcé par l'habitude et sans doute aussi par d'autres causes encore ignorées : théorie plausible et ingénieuse que notre auteur ne fait malheureusement qu'effleurer. Au lieu de l'établir par une minutieuse analyse psychologique, il se contente, pour toutes preuves, de vagues considérations littéraires.

Quelques courts chapitres, à la fin du livre, sont consacrés à la question qu'indiquait le titre, à la « balance » ou à l'équilibre du sentiment et de l'intelligence, d'abord chez les individus, puis chez les nations. Cet équilibre est rompu dans certains caractères, tels que ceux des enfants, des Espagnols, au profit de la sensibilité ; dans d'autres, par exemple, dans le caractère anglais, à son détriment. Ici encore, l'analyse psychologique est remplacée par le développement littéraire. Ce n'est pas, on le comprend, dans une douzaine de pages, et à coup de citations poétiques, que de telles questions peuvent être sérieusement traitées.

Reconnaissons toutefois que le style de ce livre est clair, élégant, parfois spirituel ou chaleureux; que l'auteur réfute assez adroitement le préjugé vulgaire qui oppose la pratique à la théorie et les sciences proprement dites à la philosophie; qu'enfin son histoire de la philosophie, bien que sommaire et hors de propos en la circonstance, est d'une lecture intéressante et facile. Il se peut donc que cet Essai ne soit pas sans agrément ni même sans utilité pour les commençants en

philosophie auxquels il semble plus particulièrement destiné par son auteur.

E. B.

G. Trezza. Confessioni d'un scettico. Verona e Padova, Drucker e Tedeschi ; 1878. In-18, 151 pages.

L'ouvrage de M. Trezza est un recueil de vingt-sept lettres adressées à une dame.

L'auteur est sceptique, parce que « la réalité n'est qu'un groupe de relations sans aucune fin transcendante », parce que « les choses lui apparaissent au pied des cimes olympiques de la raison consciente d'elle-même », parce qu'il « voit l' ronie de l'être éternel se travestissant sous des formes caduques ».

D'après lui, « l'éternelle spontanéité des groupes mécaniques qui se résout dans l'éternelle nécessité des lois n'a pas besoin d'un Dieu qui la crée, d'une providence qui la gouverne. La providence de la nature appartient à elle-même ; sa finalité ne lui vient pas d'un démiurge extérieur aux causes, mais elle la porte dans ses lois, qui à travers les désastres immenses de l'accident retrouvent toujours leur voie tôt ou tard. Un Dieu transcendant supposerait l'absurde scientifique du surnaturel : l'infinité vivante n'a pas de dehors, et, si Dieu en est le symbole, alors il vit dans la nature même, exprimant ses parties les plus idéalement vraies ; alors chacun se fait son propre Dieu, le reflète comme une vision de l'esprit dans son cerveau, le transmettant comme le flambeau de la vie de monde en monde. »

« Ce n'est pas qu'on puisse dire pour autant, que l'univers marche taciturne et inconscient. Que sais-tu des idées de l'univers si tu les compares aux tiennes ? Que sais-tu de la pensée si tu la circonscris seulement à la conscience ? Parce que la nature ne raisonne pas à ta manière, te paraît-elle muette? Parce qu'elle ne satisfait pas les tendances romantiques de ta foi, crois-tu qu'elle ne contient en elle-même aucun idéal ? Les lois de l'univers sont sceptiques en ce qu'elles sont l'effet d'immenses expériences mécaniques dans le temps et dans l'espace, non d'un Dieu qui les crée hors du temps, accouplant selon son bon plaisir les groupes des atomes... Si un philosophe grec disait que tout est plein de dieux, en tant que tout s'alimente et se féconde par eux et en eux, nous reconnaissons que tout est plein de Dieu, parce que Dieu est le tout, Dieu est la vie, la pensée, le sentiment de tout ; chacun de nous le porte en lui-même. »

Le scepticisme rationaliste de M. Trezza déracine-t-il impitoyablement toutes nos illusions ? La sagesse de l'auteur est indulgente pour le « songe ineffable de l'amour ». Des exclamations et des épithètes passionnées rompent la monotonie tour à tour plaintive et frondeuse de ses confessions.

C. H.

Méliton Martin. Le travail humain, son analyse, ses lois, son évolution (Guillaumin, Paris).

M. Méliton Martin, ingénieur espagnol, a déjà exposé ses vues sur le travail humain dans un ouvrage en quatre volumes, publié à Madrid en 1863, qui a pour titre : *Ponos*, et qui est une histoire allégorique du genre humain. Membre du jury de l'Exposition universelle de 1878, il a voulu faire connaître sa théorie scientifique en France, et il vient nous l'offrir dans notre langue, en un petit livre précis, net, convaincu.

Son livre s'adresse aux philosophes aussi bien qu'aux économistes. En effet, c'est toujours à la lumière de la philosophie expérimentale, en s'appuyant sur l'observation des faits, qu'il établit les éléments essentiels, les lois, l'évolution fatale et progressive du travail.

L'activité humaine est aussi intéressante à étudier dans ses principes que dans ses modes et dans ses résultats. Au point de vue subjectif, la loi du travail est toujours la même : c'est le moyen fatal pour passer d'un état de gêne à la satisfaction, qui y met fin. Gêne, besoin, effort, échange, satisfaction, tel est, pour chaque homme, pour chaque « molécule sociale », le cycle invariable de l'évolution *ponologique*. La composition quantitative du travail peut d'ailleurs varier suivant les lieux, le temps ou le but que les hommes se proposent ; mais jamais sa composition qualitative. Que la gêne soit dans le corps, dans l'esprit ou dans le cœur, le travail humain, qui a pour but de la faire cesser, est toujours une synthèse d'efforts musculaires, intellectuels et sentimentaux. Planter un clou, bâtir une maison, résoudre un problème, écrire un poème, composer un tableau, mouler une statue, produire une symphonie, c'est toujours combiner, en diverses propositions, ces trois genres d'efforts. « Dire que notre conduite a pour objet l'utilité, la vérité, la beauté ou la bonté, c'est simplement énoncer l'élément du travail humain qui prédomine dans nos efforts ou la satisfaction dont notre nature est plus avide. » L'unité du travail humain, corollaire de l'unité de l'être humain, cette solidarité de toutes les facultés humaines entraînant la solidarité et la légitimité de tous les travaux, ce sont là des points de vue tout à la fois spéculatifs et pratiques, dont les philosophes et les économistes ne se sont pas toujours suffisamment préoccupés.

Il faut surtout savoir gré à M. Méliton Martin d'avoir fait à nos besoins affectifs et sentimentaux, dans l'évolution du travail, une part plus large que celle qu'on ne leur fait communément. Il y a sans doute un peu d'exagération à prétendre, comme il le fait, que les économistes n'ont parlé de cet élément que pour la forme : le travail attrayant et la papillonne de Fourier, l'association égalitaire et fraternelle de Louis Blanc, la justice fédérative de Proudhon, pour ne parler que des théories les plus célèbres, témoignent que M. Méliton Martin n'a pas été le premier à réclamer pour le travail manuel ou intellectuel la coopération du sentiment. Mais personne n'a démontré avec plus de rigueur la nécessité de tenir compte de ces outils immatériels, invisibles et impalpables de la production, dont l'échange est le plus sou-

vent gratuit, dont la valeur n'est pas cotée sur le marché, mais qui n'en sont pas moins les facteurs les plus énergiques du travail.

Mais le sentiment n'est qu'une force motrice : pour concourir efficacement à la production, il doit être contenu par le frein des bonnes mœurs. « Il est, dit l'auteur dans son style sobrement coloré de métaphores techniques, de la plus haute importance de cultiver nos sentiments, de les éclairer et de les ennoblir, pour que leur action ne nuise pas au développement de l'individu et de l'espèce, ni en accélérant, ni en retardant le mouvement. Sans une volonté ferme dans l'action, docile à la vérité, point de régulateur possible, et sans régulateur, le travail humain peut aussi bien enrichir la société que la ruiner et la détruire. Nous le répétons encore une fois, le régulateur et l'expansion, dans la machine à vapeur, évitent les pertes de forces et produisent l'économie, et la morale, les besoins moraux, sont le régulateur et la coulisse de la machine humaine. »

Sur ce chapitre important de la morale, et quant à son principe et à son essence, M. Méliton Martin, toujours philosophe sans cesser d'être économiste, est d'accord avec les maîtres de l'anthropologie et de la physiologie contemporaine. Selon lui, la morale n'a pas toujours existé : elle est fille du travail, qu'elle féconde à son tour ; elle a lentement progressé ; elle progressera encore et toujours. La morale individuelle, d'abord, ensuite la morale de relation, se sont développées comme des branches « de l'art de bien vivre ». Considérée à ce point de vue, l'histoire n'est en définitive que l'exposition rationnelle des progrès du travail. Avec le perfectionnement des moyens de vivre, la satisfaction des besoins se trouvait être plus facile, et l'homme, « se sentant plus à son aise, devenait, par cette raison, moins féroce, moins brutal, même généreux. » Chaque conquête sur la nature, sur les forces animales ou cosmiques, a fait prédominer l'effort intellectuel et l'effort sentimental, de plus en plus réglé, sur l'effort musculaire, et a augmenté d'autant le bien-être avec la moralité de l'espèce humaine. Où s'arrêtera le processus de cette évolution harmonique du travail ? Nul ne le saurait prévoir. Mais chaque progrès nouveau amenant un besoin nouveau, l'essor de la civilisation, dans tous les sens, ne peut se voir assigner de limite. L'homme s'affranchira de la force et de la ruse, comme il s'est jusqu'à un certain point affranchi du rude labeur qui lui est si répugnant, en faisant travailler pour lui les animaux, machines vivantes, et les machines, que son intelligence anime et dirige. Tel est le but élevé que M. Méliton Martin propose à l'activité humaine.

En résumé, et comme un ami de l'auteur, M. José Emilio de Santos, le dit dans la préface : « Le livre vise à réunir, sur la même souche, l'utile, le vrai, le bon et le beau, c'est-à-dire à démontrer scientifiquement, dans un langage simple, le désideratum des grands penseurs qui s'intéressent à l'avenir. » C'est, selon moi, un essai de la philosophie du travail, écrit par un travailleur philosophe.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE

1878, n° 10.

J. Monrad : *Hamlet und kein Ende.*

Analyse assez ingénieuse du caractère d'Hamlet et de ses hésitations à frapper celui qu'il sait être le meurtrier de son père. L'auteur y montre ce que peut la sagacité psychologique pour éclairer les problèmes de la critique littéraire.

Lasson : *Die sittliche Weltordnung von M. Carrière.* Leipzig. 1877.

L'opposition du règne de la nature et de celui de la moralité ou de la grâce fait le fond de l'enseignement chrétien, et a trouvé dans Leibniz, Kant et Fichte ses interprètes philosophiques. La théorie de l'évolution, qui veut tout ramener au processus mécanique des forces physiques, est la négation directe de cet idéalisme moral.

Carrière entreprend de faire revivre cette doctrine, sans pour cela recourir aux conceptions métaphysiques de ses devanciers, sans admettre l'harmonie préétablie ou l'idéalisme subjectif. Sa démonstration vient se heurter à bien des objections. Il invoque l'expérience pour établir l'accord de la vertu et du bonheur : mais cette relation est loin d'être constante. On accorde sans peine que l'ordre physique du monde est la condition nécessaire à la réalisation d'un ordre moral ; mais cela ne prouve pas que le premier soit établi en vue du second. On doit encore moins dire que l'ordre physique est la cause efficiente de l'ordre moral ; ce dernier semble bien plutôt consister dans l'indépendance absolue de la conscience morale à l'égard de la nature.

Karl Bœhm : *Vorlesungen über Psychiatrie von Dittmar.* Bonn, Emil Strauss. 1878.

L'auteur n'expose dans ce premier volume que les fondements de la psychiatrie. Il affirme en principe le déterminisme mécanique des phénomènes cérébraux ; mais il ajoute que le mouvement et la conscience sont absolument irréductibles. Il incline à les considérer avec Fechner comme deux manifestations différentes d'un seul et même processus inconnu. Il dit même quelque part : « A mon point de vue, les processus physiques et psychiques ne sont que des états psychiques qualitativement différents. »

Mais, remarque Bœhm, l'auteur ne reste pas fidèle à son principe dans l'application. Il parle du lien causal, qui associe les mouvements cérébraux et les pensées. Si les deux classes de phénomènes sont parallèles, elles ne peuvent dépendre l'une de l'autre. L'auteur retombe dans le dualisme, qu'il veut éviter. La division des faits de conscience

prête également à des critiques. Néanmoins la science étendue et exacte de l'auteur, la clarté de son exposition recommandent suffisamment son livre à l'attention des psychologues.

SCHAARSCHMIDT : *Der moderne Pessimismus von Ludwig von Golther.* Leipzig, Brockhaus. 1878.

Théodore Vischer a fait précéder d'une préface ce livre, où un homme d'Etat wurtembergeois expose son jugement sur le pessimisme en général et sur la philosophie de l'inconscient en particulier. Il ne faut sans doute demander à l'auteur ni la profondeur ni l'originalité philosophiques. Signalons pourtant la pensée maîtresse de l'ouvrage : le pessimisme a sa raison d'être en regard du matérialisme, de la doctrine mécanique et évolutionniste.

A ceux qui prétendent, avec Strauss, enchaîner la pensée et le cœur de l'homme à la réalité sensible, le pessimisme oppose victorieusement le néant de la nature et de la vie. Mais il a le tort de méconnaître la valeur absolue de l'idéal moral, et de faire du bonheur la fin suprême de l'existence. Il nie la liberté et n'accorde à la moralité qu'un prix tout relatif : il est impuissant à fonder une éthique véritable, et par suite à expliquer le monde.

C. SCHAARSCHMIDT : *Die Geisteskraefte der Menschen, verglichen mit denen der Thiere* (Les facultés de l'homme comparées à celles des animaux), von Prof. Strumpell. Leipzig, Veit et Cie. 1878.

La doctrine darwinienne de la descendance, qui fait de l'animal l'ancêtre de l'homme, conduit à effacer de plus en plus la différence qui sépare l'intelligence humaine de celle des autres espèces. Strumpell se propose de réfuter cette nouvelle psychologie, non pas tant par l'étude des facultés supérieures que l'homme seul possède, que par l'analyse des facultés inférieures de l'intelligence, celles qui lui sont communes avec l'animal.

PFLEIDERER : *Die Philosophie und das Leben.* Discours d'ouverture à l'Université de Tübingue. 1878.

L'éminent professeur traite d'abord des rapports de la philosophie avec les sciences de la nature, puis de son rôle pratique, enfin de sa place dans l'enseignement académique. Il faut revenir à Kant, puisque l'idéalisme transcendant de ses successeurs, malgré l'incomparable élévation et la vérité durable de quelques-uns de ses principes, a définitivement succombé sous les coups de la critique et de l'expérience. Mais Kant doit être étudié et jugé en toute liberté d'esprit, sans engouement systématique. Apprenons de lui à concilier les droits de l'expérience et ceux de la libre raison, l'empirisme et le rationalisme; à reconnaître avant tout que l'expérience a son principe dans l'activité spontanée de l'esprit.

HARMS : *Die Formen der Ethik* (extrait des Mémoires de l'Académie de Berlin, 1878).

Harms distingue cinq formes de la morale : 1° grecque; 2° indienne; 3° scholastique ou chrétienne; 4° naturaliste; 5° historique. Pour la première, la vie a son prix, et sa perfection suit nécessaire-

ment l'exercice de la raison. La morale indienne déclare la vie mauvaise, et fait consister la perfection dans le renoncement à la vie. La morale du moyen âge fait régner dans la volonté et la conscience de l'homme le dualisme, l'opposition qui divise la chair et l'esprit, la cité terrestre et la cité céleste. La morale naturaliste, qui nie cette opposition, se présente sous trois aspects, selon qu'elle place son principe avec Hobbes dans l'égoïsme de l'individu, avec Spinoza dans l'identité de la nature et de l'absolu, avec Shaftesbury dans la félicité générale. La dernière forme et la seule vraie de la morale est représentée par Kant et ses successeurs. Elle fait de la liberté le principe et la fin de la volonté individuelle et du développement historique de l'humanité. « Le sens profond de la philosophie allemande, conclut l'auteur, ne se montre qu'à celui qui sait voir en elle une métaphysique, comme dit Kant, de la nature et des mœurs. On l'a corrompue, le jour où l'on a voulu une philosophie sans métaphysique, comme une lumière sans clarté, un feu sans chaleur. Nous ne voulons d'aucun retour en arrière, ni jusqu'à Kant, ni jusqu'au naturalisme qui l'a précédé; ce que nous demandons, c'est qu'on poursuive la révolution philosophique, opérée par Kant, qu'on développe comme lui une éthique fondée sur l'intelligence de l'évolution historique du monde, une éthique qui sache apprécier les services et respecter les droits de la science, mais sans lui permettre jamais de sortir de son domaine. »

Kirchmann : *Ueber die Wahrscheinlichkeit* (extrait des Mémoires de la Société philosophique de Berlin, 1878; Leipzig, Koschny).

Considérations ingénieuses sur les trois espèces de vraisemblance que distingue l'auteur, la vulgaire, l'inductive, la mathématique. Nos lecteurs connaissent le réalisme relativiste de l'auteur. La logique du probable reçoit de ce travail de nouveaux et utiles éclaircissements.

ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT.

10e volume, 4e livraison.

Glogau : *Die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik im Lichte der neueren Psychologie* (2e article).

L'auteur nous livre dans ce second article le résultat de longues méditations sur les concepts du sujet et de l'objet, sur l'origine, le sens, les rapports de ces deux notions fondamentales. Des vues ingénieuses, bien qu'un peu abstraites, recommandent ce travail à la méditation des esprits philosophiques et nous font attendre avec impatience le prochain article que Glogau nous promet sur les catégories de la perception, le temps, l'espace et le mouvement.

Signalons encore dans cette livraison une étude développée de Michaelis sur le livre d'O. Liebmann, dont M. Burdeau a déjà fait paraître dans notre *Revue* un fidèle et savant compte rendu.

VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE.

1879, 1er numéro.

C. Göring : *Zur philosophischen Methode.*

C'est à la perfection de leurs méthodes que les diverses sciences doivent leurs progrès actuels : il importe donc de déterminer la méthode qui doit présider aux recherches philosophiques. Harms, dans son récent livre *Die Philosophie in ihrer Geschichte*, défend la méthode *à priori*, qui part de principes généraux ou métaphysiques. Mais ces concepts n'ont jamais été bien définis, ni démontrés. A cette méthode métaphysique ou déductive, il faut opposer la méthode scientifique ou inductive, qui part des faits, du particulier et non du général. Kant n'a pas su renoncer à la méthode métaphysique. C'est qu'il s'agissait moins pour lui d'expliquer la réalité que de mettre à l'abri des coups du scepticisme la possibilité des idées de la raison, l'âme, la liberté et Dieu; et sa théorie de l'expérience, sa doctrine des formes *à priori* pouvait seule le conduire au résultat qu'il poursuivait.

Planck : *L'intuition sensible et la loi logique de la causalité.* Réplique à Zeller (1er article).

L'auteur reprend ici la thèse qu'il avait soutenue dans un précédent écrit : *La loi logique de la causalité et la finalité naturelle*, pour servir à la critique de la confusion introduite par Kant et ses successeurs dans les concepts (Nordlingen, 1877). La loi logique de la causalité, dit Planck, n'a pas encore été entendue dans toute sa pureté : on l'a toujours confondue avec la relation empirique des faits réels. Il s'agit de la saisir en elle-même, non dans son application à la réalité externe, empirique, et de reconnaître en elle une pure forme du principe d'identité. L'auteur s'attaque particulièrement à la doctrine soutenue par Ed. Zeller dans le deuxième volume des *Vorträgen und Abhandlungen*, 1877.

Tobler : *Sur l'application au langage du concept de loi.*

Curieuse étude, où l'auteur analyse et distingue les divers sens du mot loi dans la terminologie des savants appliqués à l'étude du langage. Les lois, dont s'occupaient autrefois les grammairiens, avaient surtout le caractère de préceptes imposés par l'usage ou le goût des esprits cultivés. Depuis J. Grimm surtout, la grammaire étudie les règles nécessaires, physiques en quelque sorte, auxquelles est soumise l'évolution du langage, envisagée comme le développement d'un organisme naturel. Mais il faut distinguer entre les lois physiques, qui président à la phonétique par exemple, et les lois logiques de la syntaxe. Les premières n'ont pas d'ailleurs la rigueur des lois scientifiques du mécanisme. Il faut donc bien se garder de prendre le mot loi en linguistique dans une seule et même acception. « Le langage, placé entre la nature et l'histoire, et plus proche de la seconde que de la première, participe à la destinée des sciences différentes qui les étudient. »

Avenarius : 3e article sur la question de la philosophie scientifique.

Le directeur de la *Vierteljahrschrift* ne se lasse pas de revenir sur

la discussion qui s'est engagée entre Ulrici et lui, et qui semblait épuisée après les deux précédents articles. Il n'y a pas de raison pour que le débat ne se prolonge pas indéfiniment entre l'avocat de l'empirisme et son adversaire.

Benno Erdmann : *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.* (Leipzig, Vos, 1878).

C'est en réalité une introduction à la nouvelle édition que Benno Erdmann a publiée de la *Critique de la raison pure*, et une suite aux considérations présentées déjà dans son édition des *Prolégomènes à toute métaphysique future*

Le premier chapitre contient l'analyse de la critique de 1871. B. Erdmann soutient que le but principal de l'ouvrage est de prévenir l'usage transcendant de la raison; c'est la cause de l'empirisme que Kant défend, à la suite et sous l'inspiration de Hume. Le deuxième chapitre est consacré à l'examen des causes qui provoquèrent l'apparition des *Prolégomènes.* Le troisième expose, à l'aide d'indications curieusement recueillies dans les journaux ou revues du temps, la polémique philosophique que souleva la doctrine de Kant de 1781 à 1787. Le quatrième chapitre nous fait connaître le contre-coup de cette polémique dans les écrits et les projets de Kant. Enfin le dernier chapitre traite des modifications que la *Critique de la raison pure* a reçues dans la deuxième édition. Kant, préoccupé des malentendus et des critiques auxquels avait donné lieu le premier exposé de sa doctrine, se borne à affirmer d'une manière plus explicite l'élément réaliste, empirique de son système, l'existence des choses en soi.

Paulsen combat les conclusions de B. Erdmann, et soutient que la critique de Kant ne se réduit pas au pur empirisme, ainsi qu'il l'avait fait déjà d'ailleurs dans son *Entwickelung der Kantischen Erkenntnisstheorie*, 1875.

Laas : *Kants'Analogien der Erfahrung*, Berlin, 1876 (récension par Heinze).

Heinze, sans s'associer à toutes les critiques que Laas dirige contre la théorie des analogies de l'expérience, reconnaît que ce travail est un des plus considérables, des plus instructifs auxquels les commentateurs de Kant se soient livrés dans ces derniers temps. Il serait injuste, d'ailleurs, de ne voir dans Laas qu'un simple interprète de Kant. Laas entend bien travailler pour son compte à constituer cette théorie définitive de la connaissance, dont le génie de Kant a posé les premiers fondements.

Spir : *Denken und Wirklichkeit.* Essai de renouvellement de la philosophie critique.

Malgré le ton un peu prétentieux de la préface, l'ouvrage de Spir n'est pas indigne d'attention. L'auteur veut se tenir à égale distance des métaphysiciens et des empiristes ; il condamne la critique de Kant. Et pourtant il maintient l'*à priori* dans la connaissance humaine, et croit pouvoir en tirer la démonstration des faits donnés par l'expé-

rience. C'est là, comme le remarque Göring, une tentative impuissante.

E. Schrœder : *Der Operationskreis des Logikcalculs*. Leipzig, Teubner, 1877, in-8, 37 p. Analyse par Günther.

L'auteur de ce court, mais intéressant opuscule, suit la voie qu'ont ouverte les deux grands traités de Boole (1847-1854) et où se sont engagés après lui Ellis et Cayley en Angleterre, les frères Grassmann en Allemagne. Les nouveaux logiciens, reprenant une idée chère à Leibniz, se proposent de ramener la logique aux mathématiques. Schroeder est de l'école de ces mathématiciens qui s'intéressent aux questions philosophiques; ses traités d'arithmétique et d'algèbre (1873) en portent témoignage. Schroeder se propose de continuer, mais en la corrigeant, l'œuvre de Boole. Il trouve que les considérations algébriques tiennent une trop grande place chez l'auteur anglais. Les vues de Schroeder gagneraient à être éclairées par des exemples. Mais l'auteur n'a prétendu nous donner ici qu'un programme et comme les prolégomènes à une nouvelle théorie de la logique formelle. Espérons qu'il ne nous fera pas longtemps attendre le développement de sa doctrine.

CORRESPONDANCE

La terminologie de M. Shadworth Hodgson [1].

Un des plus sérieux obstacles aux progrès de la philosophie est sans contredit l'imperfection de son vocabulaire. Comment arriver à s'entendre sur le fond même des choses, quand on ne s'entend pas encore sur le sens des mots qu'on emploie? Or la signification de la plupart des termes philosophiques, et des plus importants, n'est pas invariablement fixée : elle change avec les époques, les pays, les écoles, les penseurs. Il suffira de citer les mots sensation, sensibilité, passion, perception, représentation, idée, etc., etc. Ces confusions entre les différents sens d'un mot font souvent que l'on s'épuise en vain à réunir dans une même théorie et à expliquer par une même formule des phénomènes fort disparates, comme aussi l'existence de plusieurs termes pour désigner les mêmes choses conduit à multiplier dans la réalité des différences imaginaires.

Il serait donc infiniment désirable qu'une certaine uniformité s'établît de notre temps dans l'usage des termes philosophiques, et cela serait d'autant plus facile que la connaissance historique des théories ou des systèmes du passé est devenue moins rare, et les communications entre philosophes des divers pays ou des diverses écoles plus fréquentes.

Que si un usage ancien et général a donné par bonheur à certaines parties du vocabulaire philosophique une signification fixe et précise, il faut bien se garder d'interrompre une si précieuse tradition et de sacrifier au désir d'une trop facile originalité en innovant sans nécessité dans le sens des termes. Nous voyons à regret cette règle méconnue par un trop grand nombre de philosophes contemporains qui non-seulement surchargent inutilement le vocabulaire par l'introduction de termes dont ils seront toujours seuls à se

1. Voir le n° de février de la *Revue philosophique*.

servir, mais encore le pervertissent en modifiant arbitrairement le sens de mots consacrés par un long usage.

Ces réflexions nous sont suggérées par la théorie de M. Shadworth-Hodgson sur ce qu'il nomme l'*intension*, l'*extension* et la *compréhension*.

Depuis les travaux des logiciens du moyen âge, ces trois termes ont toujours conservé la même signification, et ils sont d'un usage constant en logique et dans la psychologie de l'entendement. Le sens en a été fixé conformément à l'étymologie et à la nature des choses qu'ils désignent.

La *compréhension*, à laquelle correspond la *connotation* des noms généraux, est le *contenu* d'un concept, c'est-à-dire l'ensemble des concepts plus simples dans lesquels on peut le décomposer.

L'*extension*, à laquelle correspond la *dénotation* des noms généraux, est l'*étendue* d'un concept, c'est-à-dire l'ensemble des objets réels auxquels on peut l'appliquer.

Intension est synonyme de compréhension, les qualités qu'un concept enveloppe étant inséparablement liées dans son unité, comme autant de degrés dans l'unité d'une grandeur intensive.

Voici maintenant comment M. Hodgson définit ces trois mots (p. 163.) :

1° L'intension d'un terme désigne les percepts qui le constituent en tant que percept ;

2° L'extension, la commune intersection des concepts de sa définition, ou les concepts qui constituent ce terme comme concept;

3° La compréhension, les percepts individuels auxquels ce terme peut s'appliquer.

Visiblement, M. Hodgson nomme extension ce qui de tout temps s'est appelé compréhension, et compréhension ce qui jusqu'à ce jour portait le nom d'extension.

Dans sa nouvelle langue, un concept *compréhensif* est celui qui s'étend à un très-grand nombre d'objets, et un concept *étendu* celui qui comprend un très-grand nombre de qualités.

Quel avantage peut offrir une si bizarre interversion des significations traditionnelles? Nous n'en voyons pas d'autre, si c'en est un, que celui de donner à une doctrine aussi vieille que la logique elle même un faux air de nouveauté qui ne peut tromper personne.

M. Hodgson distingue l'intension de la compréhension nommée par lui intension; et peut-être cette distinction a-t-elle son utilité.

L'intension ne se rapporte pas aux idées mais aux choses mêmes : elle est la combinaison de modes individuels immédiatement perçue et sentie dans un objet. C'est donc la compréhension réalisée dans une chose individuelle.

Il eût été, croyons-nous, plus simple de conserver aux mots extension et compréhension le sens que tout le monde leur donne, sauf à distinguer deux formes de la compréhension, la *compréhension abstraite*, relative aux concepts, et la *compréhension concrète*, relative aux percepts ou aux objets individuels.

On eût pu d'ailleurs proposer le mot d'*intension* pour désigner la compréhension *concrète*. La compréhension *abstraite* aurait alors repris son nom pur et simple de compréhension.

Considérez-vous une idée en elle-même, dans l'assemblage de qualités qui la constitue, c'est le point de vue de la compréhension.

La considérez-vous dans l'objet individuel où elle se réalise, c'est le point de vue de l'intension.

La considérez-vous enfin dans le nombre indéfini d'objets où elle peut se réaliser, c'est le point de vue de l'extension.

M. Hodgson aurait donc pu sans difficulté exprimer ses théories en cette matière avec les ressources du vocabulaire classique.

Si tant de circonspection dans l'emploi et la création des mots paraît mesquine et peu philosophique à plusieurs, n'oublions pas cependant que tout travail en commun et tout progrès sérieux sont impossibles là où règne la confusion des langues, et gardons-nous de faire de la philosophie une autre tour de Babel.

E. B.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Franck. *Philosophes modernes, français et étrangers*. In-12. Didier et Cie. Paris.

Haeckel (E.). *Les preuves du tranformisme : réponse à Virchow*; trad. de l'all. par J. Soury. Paris, G. Baillière. In-18. (Bib. de ph. cont.)

Denis (J.). *Histoire des théories morales dans l'antiquité*. 2e édit. 2 vol. in-8o. Paris, Thorin.

Eunape. *Vie des philosophes et des sophistes*, trad. en français par Stéphane de Rouville. In-32. Paris, Rouquette.

Science contre religion, au point de vue social, par un docteur. Bruxelles, Mayolez.

Ch. Secrétan. *La Philosophie de la Liberté*. 2 vol. in-8o. *L'Idée, l'Histoire*. 3e édition. Neuchâtel, Genève et Paris.

Alaux. *De la métaphysique considérée comme science*. In-8o. Paris, Pedone Lauriel.

Sophie Germain. *Œuvres philosophiques, suivies de pensées et de lettres inédites, d'une notice sur sa vie et ses œuvres par* H. Stupuy. Paris, in-12, P. Ritti.

E. Littré. *Conservation, Révolution et Positivisme*. 2e édit., augmentée de remarques courantes. In-18. Paris, 1879. Bur. de la phil. positive.

L. Carrau. *Études sur la théorie de l'évolution aux points de vue psychologique, religieux et moral*. In-18. Paris. Hachette et Cie.

Hubert Boens. *La science et la philosophie ou nouvelle classification des sciences*. In-8o. Bruxelles et Paris.

Guyau. *La Morale anglaise contemporaine* (Morale de l'utilité et de l'évolution). In-8o. Paris. Germer Baillière et Cie.

Ch. Beecher. *Spiritual Manifestations*. In-12. Boston, Lee and Shepard.

V. di Giovanni. *Il P. G. Romano e l'ontologismo in Sicilia sulla metà del secolo XIX*. In-8o. Palermo.

Dr J. Bergmann. *Reine Logik*. In 8o. Berlin. Mittler und Sohn.

Frege (Gottlob). *Begriffsschrift : eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. In-8o. Halle Nebert.

Radestock (Paul). *Schlaf und Traum : eine physiologisch-psychologische Untersuchung*. Leipzig. In-8o. Breitkopf und Härtel.

La *Revue philosophique* (dans son n° du 1er octobre 1876, t. II, p. 406) a rendu compte longuement de la *Physiologie de l'esprit* de Maudsley,

quand la 3e édition anglaise de cet ouvrage a paru. Notre collaborateur M. Herzen, professeur de physiologie à l'Institut de Florence, vient d'en donner une traduction française (Reinwald et Cie). Il est presque superflu d'attirer l'attention de nos lecteurs sur cet ouvrage, que le traducteur par diverses notes a contribué d'ailleurs à compléter.

Notre collaborateur M. Francisque Bouillier vient de publier un livre sur *l'Institut et les Académies de province* où l'on rencontre des détails intéressants pour le public philosophique. Il a exposé le plan d'une parfaite Académie d'après trois philosophes célèbres : Bacon, Descartes et Leibniz. Nous y voyons que Descartes avait présenté à la reine Christine un mémoire pour instituer à Stockholm une assemblée de savants ; que l'abbé de Saint-Pierre avait imaginé une Académie pour le perfectionnement de la politique et de la morale. Mais le chapitre le plus curieux est celui qui est consacré à Bacon. Dans un fragment inachevé, *la Nouvelle Atlantide*, il a réuni sous une forme romanesque ses vues sur le rôle, la mission et le but d'une Académie idéale et sur les moyens nécessaires pour l'atteindre. M. Bouillier montre comment la Société royale de Londres, fondée quarante ans après la mort de Bacon, fut toute pénétrée de son esprit.

La Société pour l'étude des questions d'enseignement supérieur vient de publier ses études pour l'année 1878. Elles forment un grand volume in-8o de près de 800 pages. C'est un recueil de mémoires très-intéressants consacrés aux universités de Bonn, de Göttingue, de Heidelberg ; aux universités autrichiennes, belges et hollandaises, et, pour l'Angleterre, à Oxford et Cambridge. Ces documents, rédigés sur les lieux mêmes, ont un caractère d'exactitude et d'abondance qu'on chercherait vainement ailleurs.

Le mathématicien anglais Clifford vient de mourir à l'âge de 34 ans. Il avait publié plusieurs articles philosophiques d'une grande portée. Quelques-uns ont paru dans le *Mind* et ont été analysés ici. On trouvera sur lui une notice très-étendue dans l'*Academy* du 15 mars.

Le professeur Hüber, de Munich, dont nous avons analysé récemment plusieurs ouvrages, vient de mourir.

M. James Sully se prépare à publier une *Esthétique* dans la Bibliothèque scientifique internationale (série anglaise).

L'ouvrage de Hartmann, dont nous commençons l'étude dans ce numéro, sera suivi d'une *Phénoménologie de la conscience religieuse*.

Le Propriétaire-Gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LES MAITRES DE KANT

(1er ARTICLE)

BENNO ERDMANN : *Martin Knutzen und seine Zeit* (Leipzig, Voss, 1876) ; — *Kant's Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* (*id.*, 1878) ; — *Kant's Prolegomena* : Einleitung (*id.*, 1878).

FRIEDR. PAULSEN : *Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie* (Leipzig, Fues, 1875).

A. RIEHL : *Der philosophische Kriticismus* (Leipzig, Engelmann, 1876).

KONRAD DIETERICH : *Kant und Newton*, 1877; *Kant und Rousseau*, 1878 (Tübingen, Laup).

On peut diviser les philosophes en deux grandes classes. Les uns, comme Platon, Leibniz, Hegel, semblent consacrer leur principal effort à concilier dans une synthèse originale les diverses doctrines du passé. Les autres, tout entiers à la domination de l'idée qui les a maîtrisés de bonne heure, n'ont plus la liberté d'être équitables ou seulement atttentifs aux opinions de leurs devanciers : tel est le cas de Socrate, de Descartes, d'Auguste Comte. On est tenté tout d'abord de ranger Kant dans le second de ces groupes. Mais si l'on songe au laborieux et tardif enfantement de sa philosophie, à ce phénomène, unique peut-être dans l'histoire, d'une pensée qui se cherche pendant près de 40 années, on a de la peine à croire que les influences multiples et contradictoires du dehors n'aient pas été pour quelque chose dans ses hésitations et ses lenteurs.

Et, en effet, tous les maîtres qui se disputèrent la conscience du XVIIIe siècle, Kant les a successivement écoutés et jugés. Dans son apparente solitude de Kœnigsberg, les voix du dehors apportaient leur écho. Son souple et curieux génie interrogeait tour à tour et l'Allemagne, et la France, et l'Angleterre ; et les métaphysiciens, et les moralistes, et les savants. Et l'on comprend qu'un esprit aussi sincère, mais aussi prompt à démêler le vrai et le faux, ait dû poursuivre longtemps, au milieu de la fermentation des problèmes et du conflit des systèmes, la certitude définitive, la vérité compréhensive qu'il cherchait. Lorsqu'on n'aborde ce large et puissant penseur que par son œuvre dernière, lorsqu'on ne le contemple pour la première fois qu'en possession d'un système et qu'on se

borne à suivre le paisible développement de sa doctrine dans la succession des trois critiques, on ne s'imagine pas aisément que ce fleuve si calme et si puissant n'ait acquis qu'à la fin d'une course longue et laborieuse l'ampleur majestueuse et la force irrésistible de ses eaux; et que tant d'affluents divers, obscurs ou renommés, lui aient apporté leur tribut inégalement riche, mais également nécessaire. Pourtant la grande loi de la continuité, qui domine l'esprit comme la nature, ne permet pas que le génie lui-même soit affranchi de la nécessité historique, et qu'il puisse se vanter de laisser des héritiers, mais de n'avoir pas d'ancêtres.

Ce n'est pas seulement dans l'intérêt général de la filiation historique des idées et des systèmes, que nous nous proposons d'analyser les influences qui se sont exercées sur la pensée de Kant. Le véritable sens, toujours si discuté, des doctrines critiques, ne peut être définitivement fixé qu'autant que l'on suit pas à pas l'évolution intellectuelle, dont elles sont comme le couronnement; qu'autant que l'on sait quelles causes en ont accéléré ou ralenti le mouvement, contrarié ou favorisé la direction. Il semble que l'on a tiré aujourd'hui de l'examen et de la discussion du texte kantien tout ce qu'ils peuvent donner : ne convient-il pas maintenant d'interroger l'histoire de sa pensée ?

A replacer ainsi le philosophe dans le milieu où il s'est formé, à montrer qu'il n'a été étranger à aucune des idées et des passions du XVIIIe siècle, nous gagnerons encore de substituer au Kant abstrait et scolastique d'une tradition arbitraire, l'image plus attachante et plus vraie d'un libre et vivant génie, capable de toutes les curiosités et de tous les enthousiasmes, susceptible de s'enflammer tour à tour pour Newton et pour Rousseau, pour Leibniz et pour Hume, pour le piétisme et pour la Révolution française.

Le travail que nous voudrions faire n'a été qu'ébauché, à vrai dire, dans les histoires, si remarquables à tant d'égards, de Rosenkranz, d'Edouard Erdmann, de Kuno Fischer et de Zeller. C'est surtout le Kant de la *Critique*, le maître incomparable de l'analyse et de l'abstraction philosophique, qu'elles s'attachent à mettre en lumière. L'autre Kant, le génie avide de tous les enseignements de l'histoire, de la science et de la vie, est trop souvent laissé dans l'ombre.

Il nous est permis de combler cette lacune, en bonne partie du moins, à l'aide des récents travaux de Paulsen, de Riehl, de Benno Erdmann et de Konrad Dieterich. Nous interrogerons ces savants investigateurs sur les points les plus importants parmi les problèmes encore obscurs ou controversés que présentent les origines

de la philosophie critique. Kant se plaisait souvent lui-même à reconnaître l'action durable et décisive que les maîtres de son enfance et de sa jeunesse, que les premiers éducateurs de son intelligence et de son cœur avaient exercée sur lui. Nous nous demanderons, avec Benno Erdmann, s'il ne faut voir dans ces témoignages de sa maturité et de sa vieillesse qu'une pieuse illusion de l'âge et de la reconnaissance, ou si Schultz et Knutzen n'ont pas laissé une empreinte, plus profonde encore que Kant ne le savait lui-même, dans son âme et ses écrits. Il n'est pas besoin de démontrer que Kant doit beaucoup à Wolf, à Newton, à Hume et à Rousseau : ses aveux explicites et répétés suffisent à le prouver. Mais il est plus intéressant et plus difficile de déterminer exactement la nature et l'étendue de ces influences. Nous essayerons de le faire à l'aide des travaux de Paulsen, de Riehl et de Dieterich et des dernières publications de Benno Erdmann. Le zèle et la science de ces commentateurs ou historiens n'a pas médiocrement avancé la solution du problème.

I. ALBERT SCHULTZ

Le premier maître de Kant est véritablement Franz Albert Schultz. Tout enfant, la pieuse vénération que ses parents professaient pour Schultz et la docilité confiante qu'ils lui témoignaient dans toutes les circonstances durent émouvoir profondément son esprit et son cœur. Un rôle considérable dans l'État, dans l'Église, dans l'Université, dans la Cité ; le prestige de la science, de l'éloquence, des vertus, tout ce qui peut agir sur une jeune et généreuse imagination se trouvait réuni dans la personne de Schultz.

Arrivé en 1731, comme pasteur, à Kœnigsberg, à l'âge de 39 ans (Kant n'en avait alors que 7), Schultz fut successivement et dans l'espace de quatre années nommé professeur de théologie et membre du sénat de l'Université ; chargé de la direction du *Collegium Fridericianum* ; promu enfin à la dignité de conseiller ecclésiastique et d'inspecteur général des Églises, des écoles et des hospices du royaume de Prusse. Le roi Frédéric-Guillaume Ier l'honorait de son amitié, et, comme le dit Borowski, sa parole était toute-puissante auprès du souverain.

Comme pasteur, Schultz associait l'intelligence pratique au don de la parole et à l'autorité du caractère. Habile à diriger non moins qu'à émouvoir les consciences, il avait précédemment déployé avec succès, en qualité d'aumônier militaire, ses talents de réformateur des mœurs et de la piété. L'homme qui avait su faire violence aux

rudes et grossières habitudes d'un régiment de cavaliers et leur substituer insensiblement les règles d'une sage dévotion, le goût de la lecture et des chants religieux, ne devait pas tarder à opérer une révolution du même genre au sein de la communauté dont il avait la direction. Disciple de Spener, le fondateur du piétisme, il allait travailler efficacement à propager la doctrine nouvelle. Aux dogmes préférer les œuvres, au commentaire officiel des symboles l'interprétation personnelle de la Bible, ces maximes de la nouvelle Église répondaient trop bien aux aspirations du temps pour ne pas être accueillies avec faveur. Mais il fallait payer cette émancipation des intelligences par un effort plus grand des volontés, par un désintéressement plus complet des cœurs. Au lieu d'attendre passivement le perfectionnement et le salut de la seule vertu des sacrements, le piétiste devait demander la régénération spirituelle à la lutte incessante de la conscience contre l'égoïsme et les passions. De là cette austérité du caractère, cette inquiétude perpétuelle de l'âme, qui ne se sent jamais assurée d'avoir vaincu en elle le mauvais principe, tous les traits enfin qui composent la physionomie morale du piétisme. L'ascendant de Schultz était nécessaire pour faire accepter et pratiquer ces sévères enseignements, où la liberté de l'âme n'est affranchie du dogme que pour être plus sûrement assujettie au joug de la loi morale; où l'honneur de l'effort personnel et de la victoire morale doit être acheté par la défiance de soi-même et la crainte incessante de la damnation. Schultz, au service de sa foi religieuse, multipliait les enseignements persuasifs du catéchiste et les éloquents appels du prédicateur. « Quel prédicateur ! s'écrie son élève Tresche. Quelle onction, quelle éloquence sans apprêt et pourtant capable d'ébranler des rochers ! Il agitait l'âme et vous remuait jusque dans les moelles. Le regard ne peut pas plus soutenir l'éclair que l'auditeur résister à la force de sa parole. » Le piétisme, grâce à l'activité et aux rares qualités de Schultz, et malgré les résistances ouvertes ou cachées des représentants de l'orthodoxie, devint bientôt le maître tout-puissant des esprits. Dans bien des familles, on considérait comme un péché grave d'aller à la comédie. Les préoccupations morales, le souci de la sanctification et du salut dominaient toutes les âmes. La famille de Kant, que Schultz honorait d'un intérêt tout particulier et qu'il visitait fréquemment, était entrée une des premières, et n'avait pas tardé à se montrer une des plus avancées dans les voies nouvelles. On sait quelle impression profonde Kant avait gardée de ses premières années. Il racontait à Kraus (Reicke, *Kantiana*) combien sa pensée s'était reportée souvent, alors que comme précepteur dans une maison étrangère il était sans doute témoin

d'exemples tout contraires, vers les purs souvenirs de l'éducation paternelle, « vers ce temps béni, où jamais rien d'injuste ou d'immoral n'avait offensé ses oreilles ou ses yeux. » La mère de Kant surtout était profondément pénétrée des enseignements du piétisme et les traduisait à ses enfants avec l'irrésistible éloquence des exemples et des paroles d'une mère.

Schultz n'avait pas tardé à distinguer l'intelligence précoce du jeune Emmanuel; et il n'eut pas de peine à décider ses parents à lui confier la direction de ses études. Il le fit entrer au *Collegium Fridericianum*, dont il était alors le directeur, et qu'il avait rendu, par son habile administration, le premier collège de la Cité. Grâce à lui, les maîtres les plus distingués y avaient été attirés, comme Heidenreich, dont l'enseignement philologique eut tant d'attraits pour Kant, comme Borowski et Herder. Du collège sortirent des hommes éminents dans tous les genres, dont la liste serait trop longue. Mais ce n'est pas seulement par la solidité de l'enseignement que l'institution se distinguait des autres. Les mêmes préoccupations religieuses, qui inspiraient tous les desseins de Schultz, le portèrent à faire de son collège une manière de séminaire du piétisme. Non-seulement une part plus grande y fut accordée à l'enseignement religieux, mais les études classiques et le régime intérieur y devinrent des moyens de prosélytisme. Chaque jour, la première leçon était consacrée à la religion; le grec était surtout enseigné par le Nouveau Testament. L'Écriture sainte formait le thème ordinaire des études historiques. D'après les statuts mêmes de l'institution « on devait rappeler sans cesse aux « élèves, que toutes leurs études se faisaient sous le regard d'un « Dieu partout présent[1]. » Les pensionnaires se livraient tous les matins de 5 à 6 heures aux exercices religieux, au chant, au commentaire d'un passage de la Bible. Tous les dimanches soirs, de 10 à 11 heures, une exhortation pieuse leur était adressée. Enfin, chaque classe s'ouvrait et se fermait par une prière.

Ces pratiques un peu monacales, imposées à des enfants, ne pouvaient que les rebuter et les indisposer, comme une sorte de tyrannie. Rühnken, le plus distingué parmi les compagnons d'étude de Kant, ne parlait des années qu'il avait passées au collège de Frédéric qu'avec une certaine amertume. Bien longtemps après, il en rappelait à Kant l'importun souvenir en ces termes : « Anni triginta sunt lapsi, « cum uterque tetrica illa quidem, sed utili tamen nec pœnitenda « fanaticorum disciplina continebamur. » Kant lui-même déclarait, au témoignage de Borowski, « qu'il n'avait jamais eu de goût pour

1. B. Erdmann, *Martin Knutzen*, p. 132.

« les pratiques d'une dévotion excessive, dont quelques-uns de ses « camarades ne s'accommodaient si aisément que dans des vues très- « vulgaires et intéressées. » Ce qui le prouve, c'est le jugement sévère qu'il portait plus tard sur les pratiques extérieures de la dévotion. Pour en parler avec cette vivacité, il faut en avoir souffert personnellement.

Nous pouvons conclure de là que Kant ne dut pas se porter d'un goût bien vif aux études théologiques, vers lesquelles le poussaient les vœux de sa famille et ceux de Schultz. Ce dernier occupait à l'Université la première place, comme partout ailleurs, par le zèle, le mérite et l'influence. Lorsque Kant commença ses études à l'Université en 1740, Schultz avait réussi, sinon à écarter, du moins à neutraliser presque toutes les influences hostiles à ses projets. Ses amis ou ses anciens élèves occupaient à ses côtés les principales chaires; un esprit nouveau régnait dans l'enseignement.

Depuis le commencement du siècle, la philosophie wolfienne avait fait sans doute d'importantes conquêtes parmi les professeurs de Kœnigsberg. Elle avait été d'abord en lutte, plus ou moins ouverte, avec les piétistes. Lorsque l'influence de ces derniers fit proscrire de Halle en 1723 la doctrine et la personne de Wolf, la persécution menaça les wolfiens, qui enseignaient à l'Université. Grâce à la prudence de la plupart d'entre eux, l'orage passa sur leur tête sans les atteindre; mais leur action était bien languissante, lorsque l'arrivée de Schultz vint tout changer, et réconcilier piétistes et wolfiens.

Schultz avait été, à Halle, le disciple aussi assidu de Wolf que de Spener. Vers 1715, les questions théologiques tenaient peu de place dans l'enseignement de Wolf; et les oppositions de sa doctrine et de la théologie ne s'étaient pas encore accusées. Il n'avait pas émis sur l'infinité du monde, sur l'éternité des peines, sur le péché originel, les propositions qui devaient scandaliser plus tard et liguer contre lui les théologiens. Schultz emporta de ce commerce avec le continuateur de Leibniz la ferme conviction que la nouvelle philosophie peut être le plus solide auxiliaire de la foi piétiste. Au dire de Heppel, Wolf déclarait que « Schultz, le professeur de Kœnigsberg, était l'homme qui « l'avait le mieux compris. » Mais Wolf, lorsqu'il tenait ce langage, avait été rendu plus prudent que jamais par la persécution, et cherchait sans doute à couvrir sa doctrine et sa personne derrière la bonne renommée de son disciple. Quoi qu'il en soit, Schultz associait dans son enseignement la philosophie wolfienne et la théologie du piétisme. Comme dit encore Heppel, « cet homme extraordinaire « m'apprenait à connaître la théologie sous un aspect tout nouveau : « il y faisait entrer tant de philosophie, qu'on était tenté de croire

« que le Christ et ses apôtres avaient étudié sous Wolf, à Halle. »

Schultz nourrissait assurément le dessein et l'espoir de faire du jeune Kant l'un des plus efficaces instruments de son œuvre religieuse. Il avait pu étudier et apprécier à loisir, dans le brillant élève du *Collegium Fridericianum*, l'union la plus rare des qualités morales et des dons de l'intelligence. Nul ne devait lui paraître plus propre à goûter et à démontrer aux autres cet accord de la philosophie wolfienne et de la théologie morale, qu'il croyait si favorable à la cause du piétisme. Les vœux de la famille de Kant étaient entièrement conformes aux siens. Il ne paraissait pas que la vocation du jeune homme ne s'accordât pas avec la conduite que lui traçaient son affection envers ses parents, sa reconnaissance envers son protecteur.

Il est certain que Kant, en arrivant à l'Université, se fit inscrire parmi les étudiants de la faculté de théologie; mais obéissait-il en cela au désir bien arrêté de se livrer aux études théologiques et d'embrasser la carrière à laquelle elles préparent? ou ne faisait-il que suivre l'usage, imposé à tous ceux qui ne se destinaient ni à la médecine ni au droit, de se rattacher à la faculté de théologie? En d'autres termes, Kant est-il entré à l'Université avec l'intention de se préparer à la carrière théologique, et n'a-t-il renoncé que plus tard à cette première vocation, pour se consacrer à l'enseignement? ou cette résistance aux désirs de sa famille et de Schultz était-elle déjà arrêtée dans son esprit avant qu'il quittât le collège? Schubert et Kuno Fischer, dans leurs biographies de Kant, soutiennent la première opinion; B. Erdmann fait valoir en faveur de la seconde des arguments qui ne paraissent pas sans force. En tout cas, il est hors de doute que les mathématiques, les sciences et la philosophie furent l'occupation préférée de Kant à l'Université.

Dans son programme de 1741, Schultz annonçait à l'Université « Collegium thetico-polemicum et morale, quo dogmata theologiæ revelatæ rite exposita ex S. Scripturæ oraculis vindicabit, ab objectionibus, quibus petuntur maxime recentioribus, tuta præstabit, illorumque consensum cum veritatibus rationis diligenter demonstrabit, ut hoc ipso auditoribus, quidquid in philosophicis profecerunt, eo magis in theologicis quoque utile reddatur, cuncta denique ad praxin, quo omnia tandem in theologia collineant, transferet. »

Mais les arguments philosophiques, que Schultz empruntait au wolfisme, ne surent pas rendre la théologie plus supportable au jeune étudiant, que la discipline du collège de Frédéric n'avait réussi à le gagner aux pratiques de la dévotion piétiste.

Il est vraisemblable que Schultz ne dut pas être peu affecté par la direction imprévue que prenaient l'esprit et les études de Kant.

Nous avons tout lieu de croire pourtant qu'il n'en continua pas moins à son protégé sa bienveillance et ses conseils. Comment s'expliquer autrement que Kant ait figuré deux années parmi les auditeurs zélés du cours de dogmatique religieuse de Schultz? Il était sans doute d'avis, comme le rapporte un de ses camarades d'étude, Heilsberg, « qu'on doit acquérir une certaine connaissance de toutes les scien- « ces sans exception, et étudier jusqu'à la théologie, alors même « qu'on ne songe pas à en faire sa carrière. » C'est probablement aussi d'après les conseils de Schultz que Kant s'attacha de préférence aux professeurs de l'Université qui représentaient, dans des enseignements différents, les tendances et le piétisme wolfien de Schultz.

L'abandon de Kant n'en était pas moins une perte pour le piétisme. Et elle devait être d'autant plus sensible à Schultz, que la cause qu'il défendait avait été déjà sérieusement menacée en 1740, lors de l'arrivée au trône de Frédéric le Grand, l'adversaire déclaré des piétistes. Les orthodoxes, ayant à leur tête un des collègues de Schultz, un prédicateur renommé et influent, du nom de Quandt, avaient résolûment demandé au Landtag, tenu à Kœnigsberg pendant le séjour du roi, l'expulsion de Schultz et de ses adhérents, Kypke, Arnoldt et Salthenius. On peut juger de l'acte d'accusation par les considérants relatifs à Salthenius : le ridicule et la violence des passions théologiques s'y étalent au grand jour : « Le monde entier sait que Salthenius « a, dans sa jeunesse, alors qu'il résidait encore en Suède, son pays « natal, conclu avec l'exécrable Satan un pacte impie; qu'il a été « justement, pour ce fait criminel, noté d'infamie et exilé de Suède à « jamais. La révélation récente de cet acte abominable a jeté la dé- « considération sur l'Université, et en a écarté de nombreux étu- « diants. Et, ce qui est plus grave encore, l'exemple de Salthenius « est certainement cause qu'un jeune homme, qui avait été élevé au « collège de Frédéric, a conclu à son tour un pacte semblable, il y a « quelques années. »

Schultz n'eut pas de peine à repousser ces ineptes accusations, et à faire abandonner les poursuites qu'on méditait contre lui et les siens. Quandt lui fut sans doute préféré pour le rectorat, aux premières élections; mais l'influence de Schultz n'en fut pas sensiblement amoindrie.

Un autre danger plus sérieux n'allait pas tarder à le menacer. A peine venait-il d'échapper aux coups des théologiens orthodoxes, qu'il eut à se défendre contre les philosophes, ses alliés jusqu'ici. En même temps que Reimarus achevait à Hambourg sa fameuse « Défense pour les partisans d'une religion naturelle » (*Schutzschrift fur die vernuenftigen Verehrer Gottes*), qu'il devait s'interdire de

publier lui-même de son vivant, un autre wolfien, Fischer, soulevait en 1743, par l'audacieuse publication d'un écrit du même genre, l'hostilité passionnée des théologiens de Kœnigsberg. Le titre de l'ouvrage en fait assez bien connaître l'objet et l'esprit : « Pensées ration-« nelles touchant l'essence de la nature, en vue de démontrer que la « nature est impuissante, si Dieu n'agit et ne se limite en elle, comme il « convient à sa sagesse absolue ; que la puissance unique, indivisible « de Dieu, se manifeste dans et par les causes moyennes, selon le « degré d'efficacité et de vertu qu'elle leur communique ; que tout « enfin dans le monde se fait par l'unique action de Dieu ; d'après « des réflexions, des observations, des raisonnements prolongés, et « pour la plus grande gloire de la majesté divine et la propagation « de vérités importantes, par un chrétien ami de Dieu [1]. » Sous le couvert du wolfianisme, l'auteur développait des propositions très-voisines du spinozisme, et qu'on aurait pu croire empruntées au *Tractatus theologico-politicus*. Un tel rapprochement ne pouvait qu'être funeste au livre. On sait à quelle exécration le nom et la doctrine de Spinoza étaient voués à cette époque : un libre esprit, tel que Wolf lui-même, ne faisait aucune distinction entre un athée et un spinoziste. Schultz provoqua le premier des poursuites contre le livre. Les vérités essentielles de la foi chrétienne, celles de la chute, de la communion, de la divinité du Christ, étaient trop ouvertement combattues ou dénaturées par Fischer, pour qu'il ne se fît pas un devoir sacré de protester énergiquement. La condamnation et l'interdiction du livre n'eurent d'autre effet, comme il arrive d'ordinaire, que d'en multiplier les lecteurs. La personne de l'auteur, du reste, ne fut nullement inquiétée, et Fischer put continuer jusqu'à sa mort de résider à Kœnigsberg. Schultz fit donc preuve, en cette affaire, d'une modération qui contraste avec la conduite des théologiens orthodoxes.

S'il savait associer la modération à la fermeté contre les adversaires de sa foi, il faisait briller la sagesse de son esprit pratique dans la direction qu'il s'efforçait d'imprimer au piétisme. Les exagérations maladives de la dévotion provoquaient infailliblement la critique et la répression de son bon sens ; et, tant qu'il vécut, le piétisme prussien fut protégé contre les inventions déréglées des imaginations mystiques. Schultz ne pouvait toutefois qu'arrêter momentanément la secte sur cette pente, où déjà avant lui elle ne s'était montrée que trop encline à glisser.

Il n'avait pas réussi davantage à enrayer les progrès du déisme wolfien et des adversaires de la théologie révélée, des partisans des lumières (*Aufklärung*), comme ils s'appelaient alors.

1. *Martin Knutzen*, p. 44, 45

Son influence n'en demeura pas moins très-grande à Kœnigsberg, et il est permis de croire que son crédit, non moins que sa sollicitude, ne fit pas défaut à son ancien élève, lorsque celui-ci vint en 1755 se faire recevoir docteur et debuter dans l'enseignement à l'Université de Kœnigsberg. Nous savons qu'il le fit venir auprès de lui et lui promit son concours, lorsque Kant, en 1758, brigua la succession de Kypke au titulariat de la chaire de mathématiques et de philosophie. Un candidat plus ancien fut préféré, et Kant ne put se faire nommer qu'en 1770 à l'emploi qu'il recherchait. Il n'est pas sans intérêt de rapporter ici un détail significatif de l'entrevue que Kant et son ancien maître eurent à cette occasion. Au témoignage de Borowski, Schultz aurait, entre autres questions, demandé à Kant s'il craignait Dieu sincèrement (*Fürchten sie auch Gott von Herzen?*) [1]. Quel que soit exactement le sens de cette question dans la pensée de Schultz, elle suffit à montrer qu'il avait bien le sentiment du changement survenu dans les opinions religieuses de son élève. L'entrevue néanmoins témoigne de l'intérêt persistant qu'il continuait de lui porter et que rien ne refroidit sans doute jusqu'à sa mort, survenue en 1763.

Kant, de son côté, ne cessa jusqu'à sa dernière heure de manifester envers son premier maître les sentiments de la reconnaissance et de la piété les plus vives. « Schultz était, aux yeux de Kant, selon les propres paroles de Borowski, parmi les premiers et les plus éminents des hommes. » Peu de temps avant sa mort, il souhaitait « de pouvoir élever un monument à la mémoire de ce noble, « de ce grand homme, ou du moins de le voir élever par d'autres « mains. »

Et pourtant ce n'est qu'aujourd'hui, grâce au zèle intelligent de l'auteur de *Martin Knutzen*, que ce vœu du grand philosophe a reçu véritablement satisfaction. Les patientes recherches de M. Benno Erdmann nous mettent en état de mesurer la part qui revient à Schultz dans l'éducation de l'âme et du génie de Kant.

Il ne peut être question, sans doute, de retrouver dans les conceptions philosophiques de Kant la trace des idées de Schultz. Ce n'est pas sur le théoricien, c'est sur l'homme que s'est exercée l'action de ce dernier. La personnalité morale de Kant porte l'empreinte irrécusable de son premier maître. Nous découvrons entre eux des affinités de caractère, à défaut des ressemblances de doctrines : et combien les premières sont plus importantes que les autres chez un philosophe tel que Kant! N'est-ce pas l'originalité de son système de

1. B. Erdmann, *M. Knutzen*, p. 46.

subordonner la science à l'action et de placer dans la volonté morale le principe même de toute certitude? Le piétisme sacrifiait également les dogmes aux œuvres et faisait dépendre de la pureté du cœur l'interprétation de la vérité révélée. « Deux choses, dira Kant, me remplissent d'admiration : la voûte étoilée sur ma tête, la loi morale dans mon cœur. » C'est à Schultz qu'il doit, non moins qu'aux touchants enseignements et aux exemples de ses parents, d'avoir été pénétré, dès ses premières années, par le culte de la beauté morale, par cette religion du devoir, dont il devait faire dans la suite l'unique fondement de toute foi religieuse.

Et la conscience, dont il proclamera si éloquemment et défendra si vigoureusement les droits, ne la retrouvons-nous pas en lui jusqu'à la fin, telle que l'avaient faite et le piétisme et Schultz : scrupuleuse jusqu'à l'excès, et toujours inquiète sur la pureté des intentions, mais en même temps ennemie des chimères du mysticisme et des entraînements de la sensibilité? Si le premier trait se rencontre chez tous les piétistes, c'est sans doute à Schultz que le second est emprunté. Joignez-y cette mesure et ce bon sens pratique, que nous avons signalés chez Schultz et qui n'abandonneront jamais son élève, au milieu des abstractions les plus subtiles et de l'idéalisme le plus raffiné.

Le besoin de concilier la philosophie et la foi religieuse, qui inspire tout l'enseignement et caractérise le rôle de Schultz à l'Université, n'a-t-il pas été la pensée constante de Kant? C'est pour faire place à la croyance qu'il fait la guerre à la métaphysique; et *la religion, dans les limites de la raison,* est le suprême effort tenté par son génie en vue de réconcilier la foi et la raison. Borowski nous assure que Kant se servit pour écrire ce livre d'un ancien catéchisme prussien de 1733, probablement un manuel piétiste que Schultz lui avait autrefois commenté; et que ses connaissances théologiques étaient puisées presque exclusivement dans les souvenirs ou les notes qu'il avait gardés de l'enseignement de Schultz. Les divisions, les idées de l'ouvrage justifient l'affirmation de Borowski.

Mais l'exemple de Schultz lui avait appris, avant même toute méditation philosophique, que le dogmatisme, aussi bien celui des théologiens que celui des philosophes, est contraire ou plutôt mortel à l'accord de la science et de la foi. Il avait vu son maître aux prises avec les emportements des orthodoxes comme avec ceux des wolfiens; il avait certainement suivi, avec un intérêt passionné, les phases émouvantes de cette double lutte. La faiblesse des arguments de Schultz contre Fischer ne l'avait sans doute pas moins frappé que la malice et la puérilité des accusations de Quandt. Des

deux côtés, il avait entendu flétrir les doctrines au nom de leurs conséquences morales : et il avait été naturellement choqué de voir les intérêts sacrés de la conscience si étroitement associés à la fortune variable des dogmes ou des systèmes.

Enfin Schultz, obtenant de lui par son caractère et ses vertus l'autorité qu'il se sentait obligé de refuser à sa doctrine, lui suggérait plus éloquemment que tout le reste le besoin de mettre la vérité morale à l'abri des aventures de la recherche spéculative. Ce sentiment se trahit dans tous les écrits de Kant, depuis le premier jusqu'au dernier. Nous avons eu l'occasion ailleurs d'en signaler les traces dès l'*Essai sur l'histoire du ciel*, dans l'écrit où l'imagination encore jeune de Kant se donne le plus librement carrière. Il nous paraît bien que cette précoce et constante disposition s'est développée, chez Kant, sous l'effet des leçons et des exemples que, pendant près de 40 ans, il a dus à son commerce, plus ou moins étroit, avec Schultz.

II. MARTIN KNUTZEN.

L'action de Schultz contribua certainement à décider les préférences de Kant entre les divers professeurs qui se partageaient l'enseignement de l'Université : ses indications durent guider les premiers choix de l'écolier. Entre les wolfiens, ce ne sont pas les plus renommés, comme l'orthodoxe Marquardt, mais les plus dévoués au piétisme, des professeurs même assez médiocres, comme Kypke, Christiani et le physicien Teske, que Kant se plaît à entendre.

Parmi les amis ou disciples de Schultz, il y en avait un toutefois que sa jeunesse et sa réputation naissante désignaient plus particulièrement à l'attention de Kant : je veux parler de Martin Knutzen. Né en 1713, Knutzen n'avait guère que dix ans de plus que son futur élève. Après avoir étudié la théologie sous Schultz, qui l'avait entièrement conquis au piétisme, il avait mérité par son talent précoce l'honneur d'avoir son illustre maître pour répondant de sa thèse de docteur, *De concordia rationis cum fide*, en 1732. La protection de Schultz le faisait nommer, peu après, professeur extraordinaire de logique et de métaphysique : il n'était âgé que de 21 ans. Il avait dans l'intervalle soutenu *pro receptione* une dissertation métaphysique *De æternitate mundi impossibili* (1733), où l'influence de Schultz se trahit à chaque pas. Sa thèse *pro loco*, « *De commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando* » (1735), accueillie seulement après de longues hésitations de la Faculté, avait été défendue avec un éclat extraordinaire et au

milieu d'un concours inaccoutumé d'auditeurs. Il osait, en face des adversaires du wolfisme et malgré l'arrêt royal qui condamnait cette école et qui n'avait pas encore été rapporté, se présenter comme un disciple de Leibniz et de Wolf, sauf en ce qui concerne la question spéciale de sa thèse, l'harmonie préétablie du corps et de l'âme.

En 1740 paraissait en allemand sa *Démonstration philosophique de la vérité de la religion chrétienne*, qui devait avoir cinq éditions; et, l'année suivante, il publiait sa *Commentatio philosophica de humanæ mentis individua natura sive immaterialitate.* Des articles de mathématiques et de physique, dans les revues savantes du temps, témoignaient que l'activité de son esprit n'était pas limitée aux problèmes de philosophie et de théologie.

Ces travaux avaient fondé la réputation de Knutzen à l'Université, lorsque Kant y entra.

De 1740 à 1747, nous pouvons suivre l'enseignement de Knutzen, à l'aide du programme de l'Université. En philosophie, il parlait sur la logique, la métaphysique, la psychologie rationnelle, la philosophie de la nature, la morale, le droit naturel, la rhétorique, la mnémonique et la théorie des erreurs. Il enseignait en outre les mathématiques, l'algèbre, l'analyse infinitésimale. Il instituait de temps en temps des conférences, des examens. Chaque jour, il donnait plus de quatre heures de leçons publiques. Cette dévorante activité ne devait pas tarder à l'épuiser. Après avoir publié en 1747 une *Logique*, il mourut, en 1751, à l'âge de 38 ans, alors qu'il était occupé à la composition d'un *Traité de métaphysique.*

Tel est l'homme dont les biographes s'accordent à reconnaître l'action décisive sur l'intelligence de Kant. « M. Knutzen, dit Borowski, était son maître préféré, celui dont le souvenir lui fut toujours sacré. » Kant se plaisait à déclarer qu'il avait suivi assidûment tous les cours de Knutzen et qu'il lui devait beaucoup. Hamann d'ailleurs, qui fut également l'élève de ce professeur, ne s'exprime pas à son sujet en termes moins flatteurs : « J'ai été l'élève du célèbre Knutzen dans toutes les parties de la philosophie et des mathématiques. Je devais être membre de la Société physico-théologique qu'il voulait fonder, mais qui n'a pu se constituer. »

Et pourtant le souvenir reconnaissant et l'admiration de Kant et des autres illustres élèves de Knutzen n'ont pu défendre l'œuvre, sinon la mémoire de ce philosophe, contre un oubli presque complet. Les biographes de Kant se bornent presque à le mentionner; certains historiens ne le citent même pas. Ueberweg paraît bien ne le connaître que par le titre de ses ouvrages. Quelles que soient les causes

de cet oubli ou de ce dédain, une rapide analyse des principaux ouvrages de Knutzen nous permettra de juger combien l'un et l'autre sont immérités.

La « Dissertatio metaphysica de æternitate mundi impossibili » est, comme l'essai antérieur « De concordia rationis cum fide », dominée par des préoccupations théologiques. Le problème dont elle s'occupe est du nombre de ceux où les disciples piétistes de Wolf se sentaient alarmés par les déclarations du maître. Wolf avait dans quelques-uns de ses écrits émis incidemment l'idée qu'aucun philosophe n'a réussi à prouver que le monde ne soit pas éternel; et que, d'ailleurs, l'éternité successive du monde ne saurait se confondre avec l'éternité indivisible de l'être absolu et n'enlèverait rien à la perfection divine. Les théologiens hostiles à Wolf n'avaient pas manqué, comme Lange et Budde, d'accuser cette doctrine d'athéisme. En vain l'accusé invoquait pour se justifier le témoignage de saint Thomas d'Aquin; en vain il adoucissait et atténuait l'expression de sa pensée : les piétistes ralliés à son système, comme Schultz, n'en persistaient pas moins à se séparer hautement de lui sur ce point. Knutzen se propose, à son tour, de combattre l'opinion de Wolf. Il ne se contente pas d'employer des arguments théologiques et d'insister sur les conséquences dangereuses pour la foi d'une semblable hypothèse. Sans renoncer à faire usage de considérations de ce genre, il développe avec complaisance des raisons plus philosophiques. Le monde ne peut être infini *a parte ante*, parce que l'idée d'une succession implique celle d'un premier terme; le monde n'a pas davantage l'infinité *a parte post*, puisque le concert d'un nombre infini est une pure contradiction. Remarquons en passant que la forme syllogistique de la démonstration essayée par Knutzen, que les arguments eux-mêmes dont il se sert rappellent la méthode et les preuves de la *Cosmologia* de Wolf. L'élève bat le maître avec les armes qu'il lui a empruntées. S'il ne le cite pas, c'est que l'interdiction pèse encore sur sa doctrine.

Nous devons rattacher à la même inspiration que le précédent le plus populaire des écrits de Knutzen, le « Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion ». Le piétisme philosophique, que l'auteur avait puisé dans les leçons de Schultz, y poursuit avec résolution, et en toute liberté cette fois, l'alliance de la théologie et d'un wolfisme modéré. Il est curieux de voir les vérités de la religion établies à la manière des vérités mathématiques et présentées sous la forme de définitions, de théorèmes, de lemmes, etc. L'auteur s'attache à prouver que la nécessité d'une révélation s'im-

pose à la seule raison ; et que la divinité et la religion du Christ non-seulement s'appuient sur l'autorité irrécusable des faits, mais satisfont à toutes les exigences de l'entendement et de la conscience. Le christianisme de l'auteur, comme celui des piétistes, se complaît à mettre en relief la signification morale de la doctrine révélée, à insister sur la corruption originelle, la régénération par l'effort personnel, le salut par les œuvres. Comme celui de Schultz, le piétisme de Knutzen est sensé et humain : il n'admet pas que la contrition du pécheur s'exagère jusqu'à briser les ressorts de l'action, et que les gémissements du repentir et les pratiques de la mortification volontaire fassent oublier à l'homme ce qu'il doit à la nature et à ses semblables. Mais ce qui est plus nouveau encore, c'est la polémique dirigée contre les déistes anglais, contre Toland et Tindal particulièrement. Elle prouve, à tout le moins, l'érudition étendue de Knutzen et la connaissance approfondie qu'il avait de la littérature anglaise de son temps.

Dans les écrits précédents, Knutzen n'hésite pas, nous le voyons, à mettre la philosophie au service de la foi révélée : il est encore plus théologien que philosophe. Les ouvrages qui vont nous occuper nous le montreront plus dégagé des préoccupations religieuses; et nous permettront de mieux apprécier en lui le métaphysicien et le disciple original de Wolf.

La dissertation de 1735, « Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, » est l'œuvre capitale de Knutzen en philosophie. Elle parut en seconde édition, 1745, sous le titre de « Systema causarum efficientium ».

Le problème qu'elle discute captivait ou plutôt même passionnait depuis plusieurs années le public des Universités. On sait le rôle considérable que joue la doctrine de l'harmonie préétablie dans la métaphysique de Leibniz. Le sens profond et subtil de cette conception, les explications assez peu conséquentes entre elles que l'auteur en avait données successivement, n'étaient propres qu'à égarer les disciples et les interprètes. Wolf lui-même, qui fit tant pour éclaircir, pour coordonner, pour populariser les enseignements du maître, n'avait saisi ni la signification vraie, ni la portée de l'harmonie préétablie. De là une exposition et un commentaire superficiels et inexacts de la monadologie, où rien ne survit de la brillante et profonde imagination de celui que Herder appelait « le poète en métaphysique ». Il semble que l'harmonie préétablie ne soit, aux yeux de Wolf, qu'une pièce indifférente du système : hypothèse préférable sans doute à celle de l'influx physique ou de l'occasionalisme, mais que l'esprit n'est pas tenu rigoureusement d'admettre. L'har-

monie préétablie ne doit servir d'ailleurs qu'à expliquer les rapports de l'âme et du corps; aussi n'en est-il question que dans la psychologie. Dans son *Ontologie* comme dans sa *Cosmologie*, Wolf évite d'en parler. Elle n'est plus pour lui le lien de toutes les monades sans exception, mais seulement celui des substances différentes, comme l'esprit et la matière. C'est fausser doublement la doctrine de Leibniz, car l'identité ou l'analogie des substances n'est pas moins essentielle à la monadologie que l'harmonie préétablie. Il semble que Wolf pressentait et voulait prévenir, par ses réserves, les critiques qu'une conception aussi éloignée du sens commun que celle de Leibniz ne tarderait pas à provoquer.

Mais l'attention n'eut pas été plus tôt appelée sur l'harmonie préétablie, que les contradictions surgirent de tous côtés. Les uns, comme le disciple de Wolf, Bilfinger, tout en interprétant l'harmonie dans le sens préféré par le maître, s'efforcent de revenir à la véritable doctrine de Leibniz sur l'identité de nature des monades. Les autres, comme Müller et Hollmann, la repoussent avec le système tout entier.

Les piétistes, en 1724, entrent dans le débat et le passionnent, au nom des intérêts menacés, de la religion et de la morale. J. Lange et Budde se signalent par leur véhémence. Le premier fait intervenir l'autorité de saint Paul dans la discussion. « Saint Paul n'a-t-il « pas dit que la foi pénètre dans l'âme par l'audition, par la prédi- « cation? Suivant la doctrine impie de Wolf, l'âme tirerait toutes « ses connaissances de son propre fonds, et l'enseignement du « dehors deviendrait inutile. » L'harmonie préétablie implique d'ailleurs la négation de la liberté, de la responsabilité : elle conduit au spinozisme. Les répliques de Wolf manquent de netteté et de vigueur. On a tort, dit-il, d'attacher tant d'importance à la théorie de l'harmonie préétablie ; « à peine la vingt-cinquième partie du « système en dépend-elle. » Il va même jusqu'à conseiller « qu'on « s'en tienne à l'une des deux autres hypothèses, ou même qu'on « n'en adopte aucune, si l'on croit trouver des difficultés dans celle « de l'harmonie préétablie. » Wolf, évidemment, était fatigué de la lutte qu'il se voyait obligé de soulever contre des adversaires sans cesse renaissants. Dans la seule année 1725, J. Lange avait compté 26 écrits contre Wolf et le système de l'harmonie. Les disciples de Wolf, Thümmig et Bilfinger, suivent l'exemple du maître et évitent de parler encore de la doctrine tant décriée. Aux piétistes se joignent les éclectiques d'alors, comme Hollmann, Abicht et surtout Rüdiger : ils préparent la voie à la théorie de l'influx physique, que vont reprendre pour leur compte des wolfiens, comme Gottsched et

Reusch, et que Knutzen, le plus remarquable d'entre eux, finira par faire triompher par son *Systema causarum efficientium.*

Knutzen avoue lui-même qu'il a commencé par être un partisan déclaré de l'harmonie préétablie. Mais il faut remarquer qu'il n'avait pas tardé à rejeter l'interprétation étroite de Wolf, et qu'il était revenu, comme Bilfinger, au véritable sens de la métaphysique leibnizienne. Selon lui, les monades, identiques par essence, ne diffèrent que par le degré ; elles sont toutes douées de perception et représentent le même infini, mais à des points de vue différents. Il n'y a pas d'opposition entre les monades qui constituent le corps et la monade supérieure, ou l'âme. L'harmonie préétablie doit non pas expliquer le commerce de substances différentes, mais former le lien nécessaire de substances identiques.

Knutzen ne se contente pas de corriger Wolf par Leibniz. Ses connaissances scientifiques, l'étude approfondie qu'il avait faite des mathématiques et de la physique newtonienne, et sans doute aussi la polémique des adversaires de Wolf, lui font préférer à l'harmonie préétablie la doctrine, trop facilement et trop longtemps sacrifiée, de l'influx physique.

L'enthousiasme de la découverte se communique à son langage et élève le ton de la discussion : « Sic ergo alia jam mihi apparebat « philosophiæ facies. Harmoniam enim in universo observabam « magis harmonicam; nexum causarum efficientium ac effectuum « non apparentem amplius deprehendebam, sed realem; mundum « denique dignissimum sapientia divina, physicus mihi sistebat « influxus : verbo , tanta meditationum dulcedine ex deprehensa « influxus physici veritate capiebar, ac si ex mundis possibilibus in « actualem dilatus essem [1]. »

Knutzen montre que l'action directe et réciproque des substances ne paraît si difficile à admettre que parce qu'on imagine à tort une opposition radicale entre le corps et l'esprit. La monadologie de Leibniz, bien comprise, supprime cette difficulté. Mais il ne suffit pas de prouver que l'influx physique est possible, il en faut encore constater la réalité. L'analyse de la notion de force nous découvre sans peine que la propriété de changer de lieu, et par suite de déplacer d'autres forces, est synonyme de la faculté d'agir sur elles. L'impénétrabilité, qui caractérise les substances, n'exprime pas autre chose d'ailleurs que la résistance qu'elles s'opposent mutuellement, et par suite leur action réciproque. C'est en vain qu'on objecte contre ces conclusions que l'influx physique contredit la loi physique

1. Martin Knutzen, 92, 93.

de la constance des forces. Cette loi, selon Knutzen, ne régit que les relations mécaniques des corps et ne s'étend pas aux esprits, que leur liberté ne permet pas d'assujettir à la loi de l'inertie. On peut d'ailleurs appliquer la loi de la constance aux forces initiales des monades, si l'on se borne à lui faire exprimer cette vérité, sur laquelle repose la monadologie de Leibniz, que les énergies primitives et substantielles sont indestructibles et immuables dans la nature, comme les monades elles-mêmes. Qu'on ne dise pas avec Bilfinger que, d'après le système de l'influx physique, l'effet serait plus grand que la cause, l'action d'un corps sur les organes des sens provoquant non-seulement une réaction, égale à l'action, dans l'organisme, mais en plus une représentation dans l'âme. Puisque toutes les monades sont douées de perception, et que l'énergie motrice est toujours associée ou plutôt subordonnée chez elles à l'énergie représentative, le mouvement, loin d'exclure la pensée, la suppose toujours. L'action du corps se traduit dans l'âme par des représentations, dans le corps par des mouvements. Mais, au fond, mouvement et pensée ne sont que les divers aspects d'une même force.

Il n'est pas malaisé de démêler dans la doctrine du *Systema causarum* bien des traits du monisme dynamique d'aujourd'hui. Sans doute Knutzen ne fait que développer certains germes de la monadologie; mais il a le mérite de dégager la véritable pensée du maître des obscurités et des contradictions qui l'enveloppent.

Le succès de la démonstration fut décisif. Désormais les disciples de Wolf, Baumgarten et Meier, le premier dans sa *Metaphysica*, le second dans sa *Démonstration de l'harmonie préétablie* (1743), qui n'est qu'une paraphrase de Baumgarten, ne développent, sous l'autorité de Leibniz et sous le nom traditionnel d'harmonie préétablie, que la doctrine défendue par Knutzen.

Au *Systema causarum*, qui fit ainsi révolution dans la métaphysique du temps, était jointe, dans l'édition de 1745, un essai publié déjà en 1741, sous le titre de « Commentatio philosophica de humanæ mentis individua natura sive immaterialitate ». Ce second travail ne répondait pas, comme le précédent, aux préoccupations philosophiques des esprits. Du temps de Wolf, le matérialisme ne comptait guère de représentants en Allemagne. Aussi c'est surtout au matérialisme de l'antiquité ou à celui du XVIIe siècle que s'adresse la polémique de Knutzen. Elle n'en a pas moins son prix. La première partie de l'ouvrage est dogmatique. Knutzen y développe, avec une rare vigueur, le vieil et toujours solide argument qui se tire de l'unité du principe conscient. Il a encore le mérite de renoncer

à la preuve cartésienne, reproduite même par Leibniz et trop exclusivement invoquée par Wolff, à savoir l'opposition substantielle de la matière et de la pensée. La partie réfutative de l'ouvrage n'est pas moins intéressante. L'auteur y combat avec succès certaines objections et s'essaye, mais avec moins de bonheur, à éclaircir l'obscur problème de la transmission de l'âme des parents aux enfants. Malgré ses mérites, l'ouvrage de Knutzen fut bientôt oublié; et, lorsque l'apparition de « L'homme machine » de La Mettrie en 1747 vint ramener l'attention autour du matérialisme, il ne semble pas que ni le livre ni son auteur aient joué un rôle dans le débat.

A ce moment d'ailleurs, Knutzen était occupé par la composition de sa *Logique*, qui parut sous le titre de « Elementa philosophiæ « rationalis seu logicæ cùm generalis tùm specialioris mathematica « methodo demonstrata ». Le livre, comme le titre l'indique du reste, vise à la rigueur et aux formes de la démonstration mathématique : nous avons déjà eu l'occasion de signaler la même tendance dans d'autres écrits de Knutzen. Des modifications importantes sont introduites dans la théorie du syllogisme. Le chapitre des erreurs est beaucoup plus étendu et plus complet que dans la *Logique* de Wolf. Mais ce qui fait surtout l'originalité du livre, c'est la préoccupation constante et la connaissance approfondie des doctrines de l'idéalisme anglais. Le problème de la certitude des objets extérieurs, que Wolf ne s'était même pas posé, est sérieusement examiné; et les arguments du scepticisme, soumis à une discussion approfondie. Le dogmatisme imperturbable de Wolf était resté presque entièrement étranger à ces questions. L'action des philosophes anglais sur la pensée de Knutzen se trahit encore en maints endroits par l'importance qu'il est entraîné à reconnaître à l'expérience, dans la formation de la connaissance. « Bien que les vérités « sensibles ne puissent être rangées au nombre des principes uni- « versels de la connaissance, qui sont des vérités κατ' ἐξοχὴν, le prin- « cipe universel par excellence, celui de contradiction serait abso- « lument stérile, si l'expérience ne fournissait les idées, sur l'accord « ou la contradiction desquelles nous jugeons d'après ce principe. » Ne surprend-on pas encore les germes de l'esprit critique dans cet autre passage : « Comme nos sens sont limités et que les organes de « la connaissance sensible ne sont pas propres à saisir toutes les « qualités possibles des choses, il suit de là naturellement que toute « notre connaissance est limitée. Si quelqu'un pouvait acquérir de « nouveaux sens, il prendrait des choses par leur aide une connais- « sance qu'il serait hors d'état de communiquer aux autres. » L'action de l'empirisme anglais s'était donc fortement exercée sur

Knutzen, à n'en juger que par sa *Logique*. Il est probable que son collègue Rappolt, qui enseignait la langue et la littérature anglaises, avait contribué à diriger et à seconder dans cette voie sa curiosité.

Nous aurions encore à mentionner les travaux de mathématiques et de physique que notre philosophe insérait dans les revues du temps, et en particulier un écrit sur les comètes, qui parut en 1744. Mais ces travaux sont, pour la plupart, sans importance et sans originalité scientifique. Le dernier en particulier renferme d'assez graves erreurs. Il nous intéresse pourtant, parce qu'il porte à chaque page le témoignage de la prédilection de Knutzen pour Newton.

On peut juger par ce qui précède de l'activité d'esprit, de l'originalité de Knutzen, de tout ce qu'il aurait pu produire, si une mort prématurée ne l'avait surpris, à 38 ans, au milieu de ses travaux et de ses projets d'étude. Kant devait ressentir plus vivement que tout autre l'étendue d'une pareille perte. Bien qu'il eût quitté l'Université depuis 1747, l'éloignement n'avait pas sans doute interrompu ses rapports avec son maître préféré. Malheureusement, les trop insuffisantes indications de Borowski sur les relations de Knutzen et de Kant ne méritent pas une entière confiance; elles ne figurent pas dans la partie de la biographie que Kant avait revue lui-même.

Nous en savons assez toutefois pour affirmer la durée et l'intimité du commerce que Kant eut avec son maître pendant les sept années de son séjour à l'Université. Knutzen « trouvait dans son élève, des « dispositions remarquables et avait avec lui des entretiens parti- « culiers, où il enflammait son ardeur ; plus tard, il lui prêta les « *Œuvres* de Newton et mit à sa disposition tous les trésors de sa « riche bibliothèque. »

C'est lui qui décida la vocation de Kant pour les sciences et la philosophie : les préférences déclarées et les succès de l'élève du collège de Frédéric semblaient le destiner d'abord aux études philologiques. L'exemple de Knutzen ne dut pas non plus être étranger à la résolution que prit Kant de se vouer à l'enseignement. Il apprenait par son maître qu'une haute culture morale et religieuse peut s'associer très-bien à toutes les curiosités, à toutes les libertés de la recherche scientifique et philosophique. Martin Knutzen réalisait plus complètement encore que Schultz l'accord du piétisme et de la philosophie. Nous avons vu, en effet, que, chez le premier, le directeur des consciences, l'homme pratique l'emportaient sur le penseur, sur le wolfien. La philosophie n'était pour Schultz que la servante, l'auxiliaire de la théologie et de la religion. Knutzen aime et cultive la philosophie et la science pour elles-mêmes. C'est un esprit spéculatif, qui se plaît sans doute à constater, à proclamer

l'accord de ses convictions scientifiques et de sa foi religieuse, mais dont la curiosité philosophique est loin d'être limitée aux problèmes qui intéressent la vie morale. Il se dépense volontiers aux recherches purement théoriques; et les subtilités de la métaphysique et de la logique, de même que les abstractions des mathématiciens, sollicitent et captivent son attention. Nous retrouvons le même caractère chez Kant : le génie pratique et moral ne fait nullement tort chez lui à la curiosité du savant et du métaphysicien. Si le premier trait le rapproche davantage de Schultz, il se montre par le second tout à fait semblable à Knutzen. Cette double disposition, qu'il tenait tout d'abord de sa nature, les leçons et les exemples de ces deux premiers maîtres la fortifièrent, la développèrent en lui, à l'âge où les effets de l'éducation se font le plus profondément sentir. Par une faveur inespérée de la fortune, il trouvait réconciliées en eux ces dispositions habituellement exclusives et ennemies l'une de l'autre, la foi pratique et la recherche spéculative, que l'incomparable originalité de son génie et de sa philosophie devait être d'unir définitivement.

Mais l'action de Knutzen sur Kant veut être étudiée de plus près et dans le détail : ce n'est pas seulement l'esprit général, ce sont les études et les œuvres mêmes de Kant, qui témoignent en faveur de cette influence.

Le goût des mathématiques et de la physique, que Kant devait à Knutzen et sans doute aussi à Teske, un collègue de ce dernier et, comme lui, un ami de Schultz, s'accuse dès le traité sur « la véritable mesure de forces vives », que Kant publia l'année même où il terminait ses études à l'Université. La question sur laquelle roule l'ouvrage devait avoir été discutée dans les leçons de Knutzen : elle intéressait directement la théorie de l'influx physique. L'analyse des lois du choc, pour les corps élastiques et non élastiques, est évidemment inspirée par Knutzen. C'est à ce dernier enfin qu'il est fait allusion dans le passage suivant : « Il n'a manqué à un pénétrant « écrivain, pour triompher complètement de l'harmonie préétablie « par sa théorie de l'influx physique, que d'avoir évité la petite « confusion dont notre remarque permet de se tirer aisément » [1].

« L'histoire naturelle du ciel » de 1755, consacrée tout entière à la glorification des principes de Newton, suffit à montrer combien l'élève avait hérité du culte du maître pour le physicien anglais. Il n'est pas jusqu'à la forme extérieure des thèses de doctorat, « Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio »,

1. B. Erdmann, *Martin Knutzen*, 143.

de 1755, et la « Nova monadologia », de 1756, qui ne rappellent les allures mathématiques que Knutzen affectionnait dans ses ouvrages.

Kant nous apparaît dans ces premiers essais le disciple très-décidé de Knutzen en philosophie. Comme lui, il est wolfien, mais wolfien indépendant sur la question de l'harmonie préétablie. Kant insiste, à de fréquentes reprises, sur la théorie de l'influx physique, pour la défendre contre les objections qu'elle soulevait encore. A l'exemple de Knutzen, il revient à la véritable doctrine de Leibniz, aux profondes conceptions de la monadologie. Nous nous sommes étendus autrefois sur cette opposition de Kant au wolfisme dans notre livre sur Kant et Leibniz : nous ignorions alors le rôle de Knutzen.

Ce n'est pas seulement à l'école de Newton et de Leibniz que Kant fut ainsi conduit de bonne heure. Il doit à son maître la connaissance et le goût de la philosophie anglaise, qui commençait seulement à se répandre en Allemagne. Knutzen le mit sans doute en relation avec son collègue Rappolt, qui enseignait la langue et la littérature anglaises. Le Catalogue de l'Université mentionne en ces termes l'objet du cours que faisait Rappolt : « Schola Anglicana linguæ hujus culturam cum philosophia copulabit. » En 1741, Rappolt expliquait les *Essays on man* de Pope ; l'année suivante, il commentait les pensées du poète anglais sur Dieu et sur l'homme. Le souvenir de cet enseignement était resté vivace dans l'esprit de Kant, qui se plaisait plus tard, dans l'*Histoire du ciel* par exemple, à multiplier les citations de Pope et d'Addison.

Knutzen appela et sut fixer pour longtemps l'attention de son élève sur les œuvres de l'empirisme anglais. Les réflexions critiques que nous avons extraites plus haut de sa *Logique* ouvrirent sans doute la voie au génie de Kant ; celui-ci n'eut qu'à reprendre et à développer les enseignements de son maître sur la part de l'expérience dans la formation de la connaissance, pour sentir bientôt l'insuffisance du rationalisme wolfien. Il n'est pas moins naturel de croire que la dissertation *De æternitate mundi impossibili* éveilla de bonne heure la réflexion de Kant sur la signification et la valeur du concept de l'infini ; la thèse de 1770, qui annonce la *Critique*, et la doctrine de la 1re antinomie de la raison pure devaient être les fruits des longues méditations de notre philosophe sur ce difficile sujet. Enfin nous pouvons conjecturer avec Jürgen Bona Meyer que le traité de Knutzen sur l'immatérialité de l'âme était présent à la pensée de Kant, non moins que les écrits du même genre, le *Phédon* de Mendelsshon, et les *Principales vérités de la religion naturelle* de Reimarus, lorsqu'il composait la *Théorie des paralogismes de la psychologie rationnelle*.

A la lumière de ces divers rapprochements, et nous aurions pu les multiplier, il est facile de comprendre que Kant n'ait jamais séparé, dans son culte reconnaissant, le nom de Knutzen de celui de Schultz, et qu'il se soit complu à saluer en ces deux hommes et à désigner, en quelque sorte, aux hommages de la postérité, les véritables instituteurs de sa jeunesse.

Supposez un moment qu'ils ne se fussent pas rencontrés en même temps, l'un pour former son cœur, l'autre pour stimuler son intelligence ; ou que la diversité de leurs facultés et de leurs études ne se fût pas fondue dans l'unité de leur foi morale : et ne croyez-vous pas que l'histoire de la pensée et le développement de la doctrine de Kant n'auraient plus présenté la même unité de dessein, la même sérénité imperturbable dans la poursuite ?

(*A continuer.*) D. NOLEN.

HERBART

SA VIE ET SA PHILOSOPHIE D'APRÈS DES PUBLICATIONS RÉCENTES

Dr Rob. Zimmermann : *Ueber den Einfluss der Tonlehre auf Herbart's Philosophie.* Wien, 1873. — *Perioden in Herbart's philosophischen Geistesgang. Eine biographische Studie.* Wien, 1876. — *Ungedruckte Briefe von und an Herbart aus dessen Nachlass herausgegeben von R. Z.* Wien, 1877, W. Braumüller. — Herbart, article du même auteur inséré dans le *Meyr's Konversations Lexikon.* 3te Auflage, 8ter Band. Leipzig, 1876, p. 802-804.

Moritz Wilhelm Drobisch : *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart. Akademische Vorlesung zur Mitfeier seines hundertjährigen Geburtstages.* Leipzig, 1876. L. Voss.

L'Allemagne présente vers la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe un spectacle des plus surprenants. Habitués tout récemment encore à voir l'Europe s'incliner docilement devant la volonté indomptable « du chancelier de fer », nous pouvons à peine nous figurer qu'il fût un temps où l'empire allemand « n'était pas de ce monde ». Sous le point de vue politique, l'Allemagne n'était plus en effet qu'une parodie de l'Etat, un édifice délabré et pourri, que la main vigoureuse de Napoléon Ier renversa d'un seul coup. Il ne restait plus de vestige de l'ancienne union nationale, et le mot même « *Deutschland* » ne reparaissait dans le langage que pour devenir une pomme de discorde entre le dictionnaire et la géographie. Le grand passé politique de l'Allemagne était presque oublié, et le « Saint-Empire romain germanique », jadis si imposant, n'était plus qu'un objet de plaisanteries et de sarcasmes. L'avenir aussi paraissait incertain et sombre ; l'inquiétude s'était emparé des esprits, et le poète chantait avec une ironie amère : « *Wo ist des Deustchen Vaterland?* »

Cependant une vie nouvelle germait déjà dans les entrailles de cet organisme dissous. Il s'y opérait un grand mouvement intellectuel qui, tout en n'étant pas de nature à attirer l'attention des puissants,

préparait la régénération future de la nation allemande et allait se montrer plus important et plus fécond en résultats bienfaisants pour l'humanité entière que bien des évènements et bien des combinaisons qui eurent lieu sur l'échiquier de la diplomatie et de la guerre.

Parmi les hommes cultivés de notre temps, il n'est certainement pas un seul qui ne connaisse l'histoire de ce mouvement intellectuel en Allemagne au XVIIIe siècle, et qui n'ait été frappé du contraste qu'il forme avec la décadence politique du pays. Un revirement complet s'était opéré vers la moitié du XVIIIe siècle dans la littérature et la critique allemandes. Alors la grande « *Sturm und Drangperiode* » de la poésie engendra celle de la philosophie. Tandis que la première avait accompli une véritable révolution dans l'ordre littéraire et esthétique, et qu'elle avait transmis à la postérité les œuvres de Herder, Lessing, Schiller ou Gœthe, la seconde renversa toutes les vieilles notions et formules philosophiques, créa des systèmes nouveaux et se laissa entraîner par l'essor impétueux de la spéculation dans de tels abîmes d'idées qu'elle surpassa Platon dans ses hardiesses.

Kant fut le premier qui inaugura en Allemagne cette époque révolutionnaire de la philosophie. Il lui donna par ses trois critiques une base entièrement nouvelle et lui imprima une direction qu'elle n'avait pas encore eue. Fière de ce succès, éblouie par la splendeur des horizons qui venaient de lui être dévoilés du nouveau point de vue choisi par Kant, la spéculation s'éleva pour résoudre d'un seul élan le problème de l'univers. Alors, comme si une baguette de fée venait de toucher le terrain de la philosophie, on vit surgir tout d'un coup des systèmes nouveaux pareils à des palais enchantés. Kant vivait encore, que d'un côté Reinhold réformait déjà à sa manière la philosophie critique et se faisait des adeptes parmi des esprits tels que Schiller ou Humboldt, tandis que de l'autre côté Fichte transformait les idées du maître en un idéalisme outré. Fichte n'avait pas encore terminé sa tâche que Schelling cherchait déjà à la développer en offrant à ses compatriotes une clef nouvelle pour résoudre le problème de l'univers dans un système basé sur l'identité du sujet avec l'objet. Schelling n'avait pas eu le temps de bien mûrir ses idées, que Hegel se mit à son tour à construire l'édifice imposant du panlogisme. Outre ces efforts principaux, des centaines d'autres s'unirent et se croisèrent entre eux, et plus d'un esprit se berça de la douce illusion que le temps était venu où l'on allait lire à livre ouvert dans les mystères de la création.

Il est probable que les idées de Kant tombées sur un autre terrain

n'auraient jamais produit de tels résultats ; mais les esprits allemands, concentrés exclusivement en eux-mêmes, étrangers aux causes politiques, élevés par de grands poètes à des régions d'où l'œil perdait de vue la réalité, offraient un terrain particulièrement propice pour la semence de ses théories philosophiques.

Lorsque Reinhold, qui le premier prépara les esprits à concevoir la nouvelle philosophie allemande, fut appelé à Kiel et remplacé par Fichte malgré l'opposition du parti conservateur et grâce au prince Charles-Auguste et à Gœthe, le centre du mouvement philosophique se transporta de Königsberg à Iena. Le triomphe de Fichte fut immense lorsqu'il ouvrit pour la première fois en 1794 ses cours de la « Wissenschaftslehre ». On commença à croire en Fichte, de même qu'on avait cru jadis en Reinhold. — Les femmes, elles-mêmes, s'éprirent des idées du « moi » et du « non-moi », et non-seulement la philosophie de Fichte enflamma les cerveaux de ses disciples, mais elle étendit son influence jusqu'au bord du Neckar, où Schelling commençait alors sa carrière philosophique.

Néanmoins, ce mouvement intellectuel, qui faisait concevoir de si grandes espérances à ceux qui y prirent part, présentait sous un autre point de vue un péril imminent pour le véritable progrès de la science et de la spéculation. Une sorte de délire philosophique s'empara des esprits, et le délire n'est jamais un indice de santé. Le romantisme, parfaitement légitime dans les régions du sentiment et de la poésie, envahit à tort celles de la pensée, et la spéculation, sur les ailes d'une imagination fiévreuse, s'élança d'un vol d'Icare à des hauteurs où le vertige la saisit. D'autre part aussi, le principe de destruction des formes surannées et limitatives, excusable sous certains rapports dans la sphère sociale, mais élevé au rang d'une loi première de l'être, produisit des résultats pernicieux. Bientôt toute loi stable en général disparut, et même celle de la pensée perdit sa force et sa valeur absolues.

Ce délire philosophique si contagieux, un seul parmi les disciples de Fichte eut la force de n'y pas succomber. C'était un jeune homme qui se distinguait de tous ses collègues par une disposition d'esprit à la fois calme et pleine d'enthousiasme pour la science. A peine âgé de 18 ans, Herbart avait terminé ses études au gymnase d'Oldenburg, sa ville natale, et était venu à Iéna pour suivre les cours de droit, conformément au désir de son père, juriste renommé, mais à vrai dire pour s'y consacrer à la philosophie, selon le désir intime de son propre cœur. Recommandé à Fichte par sa mère, femme d'une intelligence rare, il fut introduit par lui dans le cercle « des hommes libres ». Ainsi s'appelait l'association de la jeunesse d'élite

de Iéna qui, se tenant à l'écart de toute turbulence, poursuivait uniquement un but scientifique et spécialement philosophique. Malgré son jeune âge, Herbart devint bientôt l'âme de cette société, qui compta plus tard un grand nombre d'hommes éminents, tels que Hülsen, Erich von Berger, Steffens, etc., et se composait presque exclusivement d'admirateurs fanatiques de Fichte. Tandis que ceux-ci suivaient aveuglément la direction qu'il leur avait montrée et s'en tenaient à la lettre morte de sa « Wissenschaftslehre », contrairement même à l'intention du maître qui en relevait toujours l'esprit, Herbart considérait alors déjà la philosophie de Fichte d'un œil critique. Il lui présenta, dès le premier cours de ses études, quelques remarques dirigées contre le second principe de sa philosophie, qui étaient de force à l'ébranler toute entière. L'abîme entre le maître et le disciple augmentait à mesure que le jugement de ce dernier se développait. Aussi, lorsque parurent les premières œuvres de Schelling, basées entièrement encore sur les principes de Fichte, Herbart exposa sous la forme d'une analyse des écrits de Schelling la critique la plus avancée des idées philosophiques de Fichte. Tous les deux avaient fondé leurs systèmes sur le principe de la conscience de soi-même du sujet, lequel, selon eux, était non-seulement la base de notre savoir, mais encore l'essence de toute réalité. — Or ce fut précisément contre l'idée de la conscience de soi-même, en tant que conception de soi-même, que Herbart dirigea ses attaques, et il tenta de prouver que cette idée contenait un cercle vicieux, qu'elle était contradictoire en elle-même et ne pouvait devenir une base de la philosophie.

C'est ainsi que le jeune Herbart fut le seul qui ne se laissa pas fasciner par Fichte et fut également le seul de toute cette pléiade de penseurs allemands de la fin du XVIIIe et du commencement du XIXe siècle, qui garda un esprit sobre et calme au milieu de l'ivresse spéculative et de cette poursuite effrénée d'un idéal imaginaire.

Ces qualités assurèrent aux idées de Herbart une place entièrement distincte dans l'histoire de la philosophie allemande. N'ayant pas tardé à découvrir les côtés faibles de l'idéalisme transcendant, Herbart se créa une direction philosophique à part. Prenant Kant pour point de départ, ainsi que l'avait fait l'idéalisme transcendant, il l'interpréta toutefois autrement et remonta même à une époque antérieure. Et c'est précisément parce qu'il découvrit aussi des idées saines dans la philosophie des précurseurs de Kant, surtout dans celle de Leibnitz et des penseurs anglais, qu'il posa les fondements d'un édifice qui pouvait paraître bien modeste à côté des systèmes éblouissants de l'idéalisme, mais qui, pour cette

raison même, possédait les conditions nécessaires d'une existence durable. La philosophie de Herbart ne se produit pas d'une manière aussi brillante que celle de ses contemporains. Tandis que ces derniers inventaient sans relâche de nouvelles méthodes de spéculation et, se complaisant dans les contradictions, étaient arrivés à des principes suprêmes qu'ils considéraient comme la plus fidèle expression de l'essence de l'être, parce que ces principes étaient contradictoires en eux-mêmes; Herbart, dont l'esprit s'était formé à l'étude de la mathématique et s'était pénétré de la grandeur et de l'importance de cette science, ne concevait même pas comment une solution d'un problème aussi bien philosophique que mathématique pouvait renfermer des contradictions, sans cesser pour cela même d'être juste. Loin de nier cependant que les questions philosophiques en soient exemptes, il considérait les contradictions comme un point de départ, comme une sorte d'aiguillon pour la spéculation. Pour les idéalistes transcendants, en commençant par Fichte, qui avait élevé au rang d'une loi fondamentale de l'être la théorie de la destruction des limites, jusqu'à Hegel, qui voyait l'essence même de l'être dans le passage continuel d'un extrême à l'autre, la mutabilité était devenue la catégorie la plus générale de toute réalité. Rien n'est stable, selon eux, dans le monde, sinon ce seul fait que tout change incessamment. Cette apothéose de la mutabilité et du néant ne pouvait satisfaire un esprit tel que Herbart. Au milieu de cette soif générale de changement, au milieu de ce chaos d'idées qui en résulta, Herbart aspirait à quelque chose d'immuable et de fort. Combien de fois ces aspirations ne se traduisent-elles pas dans les lettres qu'il adresse à ses amis! « Il faut, écrit-il, qu'il « existe quelque chose de durable, un but vers lequel tende le bon « vouloir inconscient d'un chacun; il faut qu'il y ait une communauté « d'idées et de sentiment qui mène à lui tout en se manifestant sépa- « rément dans chacun de nous; seulement, ajoute-t-il, il ne lui arrive « pas toujours de choisir la direction véritable [1]! »

Herbart se mettait à la recherche de cet élément stable qu'il devinait être le fond de toute chose; et, tandis que ses contemporains semblaient vouloir illustrer le principe de la mutabilité en transformant ou détruisant sans cesse leurs propres idées, il travaillait ardemment en silence et ne communiquait à personne les conquêtes de son esprit, tant qu'elles n'avaient acquis une forme de l'immutabilité dans l'individualisme, et c'est sur ce point surtout qu'il rompit avec l'idéalisme de son époque, ce dernier ayant complètement noyé

1. *Ungedruckte Briefe von und an Herbart aus dessen Nacklass herausgegeben von Robert Zimmermann.* Vienne, 1877, page 25.

l'idée de l'être individuel dans celle de l'absolu. Il se plaça ainsi décidément du côté de Leibnitz, tandis que ses contemporains se plongèrent dans l'antithèse de la philosophie leibnitzienne, c'est-à-dire dans le spinozisme.

Tous ces traits caractéristiques furent cause que ses écrits passèrent inaperçus au moment de leur apparition, Herbart lui-même savait bien qu'il ne pouvait rivaliser avec la philosophie du moment; aussi ne se dépêchait-il guère de les publier. Le séjour même de Iéna, ce centre du mouvement philosophique, lui était devenu désagréable, et, profitant de la première occasion qui se présenta, il quitta cette ville sans même attendre la fin de sa troisième année universitaire. Il obtint une place de professeur privé à Berne, et ce fut au milieu de l'imposante nature des Alpes qu'il continua de fixer les contours de son système philosophique. De retour en Allemagne en 1800, il n'osa pas encore proclamer ses idées et débuta par des cours de pédagogie. Il ne donna même pour la première fois qu'une simple ébauche de sa logique et de sa métaphysique, et ce ne fut qu'en l'année 1808 qu'il publia sa *Philosophie pratique*, en 1816 sa *Psychologie* et en 1828 sa *Métaphysique*, considérablement augmentée. Il fut appelé en 1809 à occuper la chaire de philosophie à Königsberg, et, n'ayant pu obtenir en 1833 celle de Berlin après Hegel, il se transporta à Gœttingue, où il mourut en 1841.

L'activité que Herbart déploya à Königsberg s'écoula silencieusement encore, et ce ne fut qu'après la mort de Hegel qu'il attira de plus en plus l'attention générale. Après l'année 1830, la philosophie prit une direction complètement opposée; elle passa de la spéculation *à priori* aux sciences naturelles appuyées sur l'expérience; en un mot, de l'idéalisme au réalisme. On se souvint alors que Herbart s'était prononcé depuis longtemps déjà en faveur d'un réalisme modéré contre les excès de l'idéalisme, qu'il avait prêché l'accord et l'harmonie de la philosophie avec les sciences, et qu'il avait insisté sur l'application d'une méthode exacte aux recherches philosophiques. Bientôt, une école se groupa autour de lui, et ses disciples, se dispersant dans toute l'Allemagne, commencèrent à frayer le chemin aux idées de leur maître.

Néanmoins, sa philosophie n'acquit pas encore l'influence qui lui était due. La science n'ayant pas tardé à se jeter dans l'extrême opposé, c'est-à-dire dans le matérialisme, Herbart parut beaucoup trop métaphysicien aux adeptes de cette nouvelle philosophie, de même qu'il avait passé avant l'année 1830 pour un esprit étroit. — L'attitude de sa propre école contribua aussi, il est vrai, à arrêter le progrès des idées de son fondateur; au lieu de les développer, elle

se contenta de suivre aveuglément la direction qu'il lui avait imprimée. Ajoutons cependant, pour en atténuer la faute, que cette sorte de stagnation et de dogmatisme exagéré provenait en partie de la nécessité d'une union et d'une solidarité absolues dans le but d'une défense commune contre les attaques incessantes de ses ennemis. Ce ne fut que dans les derniers temps, lorsque la critique reprit ses droits, que Herbart acquit enfin la considération qui lui était due depuis longtemps. On s'aperçut alors que ses idées étaient profondes et qu'il avait indiqué à la philosophie un chemin sûr et nouveau; à mesure que l'estime générale augmentait pour les idées du maître, son école se relevait de l'assoupissement dans lequel elle était tombée. Elle cessa de marcher aveuglément sur ses traces, ainsi qu'elle l'avait fait jusqu'alors, et commença à développer librement ses principes. Aussi, lorsque la nation allemande célébra en 1876 la centième anniversaire de la naissance de Herbart, ce fut pour ainsi dire comme le moment de sa résurrection spirituelle. Des publications importantes ne manquèrent pas de paraître à l'occasion de cette solennité et jetèrent sur sa personne aussi bien que sur ses écrits une clarté nouvelle.

Hartenstein et Ziller avaient déjà contribué grandement à faire connaître la personne de cet illustre penseur au public cultivé de l'Allemagne, en publiant, le premier, sa biographie ainsi qu'une édition complète des œuvres de Herbart [1], le second, les « Reliques » de Herbart [2]. Ces documents précieux, joints à des matériaux récemment publiés, eurent le mérite de provoquer les dissertations importantes de Robert Zimmermann, professeur de philosophie à Vienne et auteur célèbre de l'*Histoire de l'esthétique*, et celle de Drobisch, professeur de philosophie à Leipzig. Robert Zimmermann, né à Prague en 1824, étudia la philosophie sous la direction du professeur Exner, remarquable par son excellente critique de la psychologie de Hegel du point de vue de Herbart, dont il introduisit la philosophie en Autriche où ses principaux élèves tels que Zimmermann, Nahlowsky, Volkmann, achevèrent de la fixer.

Le professeur Zimmermann est celui qui a peut-être contribué le plus à une intelligence précise et à un éclaircissement historique de la philosophie herbartienne, qu'il n'a cessé d'étudier tout en travaillant à son développement. La série des publications jubilaires de

1. *Herbart's sammtliche Werke*. herausgegeb. von Hartenstein in XII Banden. Leipzig, 1850-52. La biographie de Herbart se trouve dans l'Introduction aux *Mélanges philosophiques* de Herbart, publiés séparément par Hartenstein en 3 vol. Leipzig, 1842.

2. *Herbartische Reliquien*. Ein Supplem. zu *Herbart's sammtl. Werken*, herausgegeb. v. Ziller. Leipzig, 1871.

Zimmermann s'ouvrit en 1873 par un article intitulé « De l'influence de la musique sur la philosophie de Herbart », qui fut suivi, en 1876, d'une dissertation intéressante sur « les diverses époques du développement intellectuel de Herbart; » en 1877, des « Lettres inédites », et se termina dignement par un article inséré dans le *Conversations Lexicon* de Mayer, intitulé « Herbart », qui résume et explique avec précision et clarté les idées et la valeur de sa philosophie.

A côté de ces ouvrages, le discours académique du professeur Drobisch : « Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart », prononcé à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance, contient incontestablement l'exposé le plus remarquable des principes de ce philosophe et de leur importance. — Rappelons ici que le professeur Drobisch est le plus ancien des disciples personnels de Herbart et l'un des représentants les plus distingués de son école.

C'est avec l'appui de ces documents nouveaux que nous voulons tracer aux lecteurs de la *Revue* le tableau de la philosophie de Herbart, et essayer d'appeler leur attention sur ce grand penseur, auquel ses compatriotes mêmes ne rendirent que bien tard l'estime qui lui était due.

Nous ferons connaître dans la première partie de notre article le développement de la philosophie de Herbart d'après les publications du professeur Zimmermann; dans la seconde, nous en considérerons la portée d'après le discours du professeur Drobisch et l'article de Zimmermann inséré dans le *Conversations Lexicon*, et nous nous permettrons dans le troisième d'ajouter quelques remarques qui nous paraissent indispensables pour apprécier à sa juste valeur la position de Herbart dans l'histoire de la philosophie de notre siècle.

I

Quoique la philosophie de Herbart diffère essentiellement de toutes les tendances de ses contemporains, il n'est pourtant pas difficile de discerner son affinité avec la spéculation allemande du commencement du XIXe siècle. Sa liaison avec le système de Kant est surtout tellement frappante, que Herbart lui-même n'hésitait pas à s'appeler le disciple de Kant; et, malgré la différence énorme qui le sépare de Fichte, un observateur attentif découvrira entre eux plus d'un point de ressemblance. Il est même dans la philosophie de Herbart des idées dont on ne peut expliquer l'origine sans l'influence de Fichte; mais il en est aussi de tellement originales, que toute la philosophie allemande de son époque ne saurait nous en donner la clef.

Parmi ces conceptions nouvelles, celles d'une psychologie mathématique et d'une philosophie morale esthétique occupent le premier rang.

L'idée d'une application de la mathématique aux recherches psychologiques est en effet tellement neuve, que Herbart peut se vanter à juste titre de n'avoir eu sur ce point aucun précurseur. Comme il existait en Allemagne depuis Wolf deux genres de psychologie, dont l'une s'appelait spéculative et l'autre empirique, on pourrait croire peut-être que cette psychologie empirique, basée sur l'observation intérieure, renfermait déjà le germe de recherches plus scientifiques. Une opinion pareille serait complètement erronée; car Kant, qui appréciait du reste l'utilité de l'expérience en psychologie, n'a pas cependant fondé son application de la mathématique sur l'expérience, mais sur des conceptions métaphysiques. Il est opportun d'ajouter ici que ce même Kant, dont Herbart s'intitulait le disciple, avait rayé du rang des catégories de l'expérience toutes les idées métaphysiques, et par conséquent celle de l'âme, et qu'il avait borné l'importance de la mathématique à la sphère de l'expérience pure. Ainsi, les traditions héritées par Herbart auraient pu au contraire détruire dans son esprit l'idée de l'application de la mathématique à la psychologie; puisque, selon Kant, les vérités mathématiques n'ont de valeur réelle que dans la sphère de l'expérience, et que l'idée de l'âme, base principale de la psychologie mathématique de Herbart, en était soigneusement exclue. Il est encore plus aisé de reconnaître que ce n'est également pas dans le système de Fichte qu'il a puisé la pensée de cette application.

Il en est de même de sa philosophie morale. Ici toutefois, l'innovation consiste moins dans l'union étroite de la morale à l'esthétique (car Shaftesbury unit déjà le sens moral au sens esthétique), que dans l'idée de fonder l'éthique sur quelques principes ayant une valeur tellement absolue pour notre esprit, que la science ne demande pas pourquoi le sentiment moral repose précisément sur ces principes, mais qu'elle désire surtout en constater le fait. — L'originalité de Herbart se manifeste principalement dans la théorie des idées esthético-éthiques, car la doctrine de Kant sur la raison pratique et les idées morales n'a pu lui fournir sur ce point des indications nécessaires. Les idées pratiques de ce dernier sont plutôt des idées métaphysiques, qui, privées d'une base pour la raison pure, deviennent dans la sphère morale une sorte de règlement pour la volonté, c'est-à-dire pour la raison pratique, tandis que celles de Herbart peuvent exister et conserver leur valeur indépendamment de toute théorie et même des idées pratiques de Kant.

La philosophie pratique séparée radicalement de la philosophie théorétique, voilà un des traits distinctifs du système de Herbart.

On demandera, après ce qui vient d'être dit, de quelle manière Herbart est-il arrivé à sa psychologie mathématique et à sa théorie des idées esthético-éthiques?

Aucune pensée, même celle des plus grands génies, ne naît d'elle-même; des traces plus ou moins visibles nous indiquent toujours le chemin qu'un penseur a parcouru pour arriver à une théorie nouvelle et nous dévoilent les motifs psychologiques qui l'ont poussé vers cette voie inconnue. Ainsi, les idées de Herbart, tout originales qu'elles soient, doivent avoir également quelque source psychologique, et il est bien naturel que cette question importante ait offert un intérêt tout particulier à un connaisseur aussi remarquable de la philosophie herbartienne que l'est Zimmermann. Il nous a démontré dans sa dissertation « *Ueber den Einfluss der Tonlehre auf Herbart's Philosophie* », publiée en 1873, que la musique, et spécialement la théorie de cet art ont été les agents qui ont contribué le plus au développement et à l'affermissement des principes fondamentaux de la psychologie mathématique et de la théorie esthético-éthique dans l'esprit de Herbart. L'influence de la musique, à une époque où elle venait d'atteindre l'apogée de son développement dans les œuvres immortelles de Beethoven, sur un système contemporain des plus originaux, est, à notre avis, un fait tellement intéressant et que Zimmermann a exposé avec tant de talent, qu'il mérite d'être étudié de plus près.

Zimmermann commence son Essai par nous faire remarquer que l'influence de la musique sur des systèmes philosophiques se répète plusieurs fois dans l'histoire. Il existe en effet une affinité frappante entre la philosophie de la nature chez les Chinois et leur musique, et il serait impossible de nier l'influence de cet art sur le système de Pythagore ou même sur celui de Platon. Cette influence se manifeste de nouveau au XIXe siècle dans l'éthique et dans la psychologie de Herbart, qui était non-seulement un virtuose habile et un connaisseur profond de la théorie musicale, mais qui s'est même essayé dans la composition, ainsi que nous le prouve une sonate dédiée à ses amis Gries et Fr. Köppen, publiée en 1806.

La psychologie de Herbart se distingue par deux traits caractéristiques : premièrement, elle rejette l'hypothèse des facultés de l'âme, par là elle se rallie à l'école des psychologues anglais ainsi qu'au système de Beneke; secondement, elle tente à l'aide d'une méthode entièrement nouvelle d'appliquer la mathématique à ses propres recherches. Herbart a commencé par considérer les élé-

ments simples de la vie intellectuelle, qui ne sont autres à son avis que les représentations, comme autant de forces contraintes par l'unité de la conscience d'agir mutuellement les unes sur les autres. Ceci lui a suggéré l'idée d'une statique et d'une dynamique de l'âme, dont les lois se laisseraient formuler mathématiquement. Zimmermann a constaté, dans l'intérêt de l'exactitude historique, que la pensée d'appliquer la mathématique à la psychologie s'est éveillée de très-bonne heure dans l'esprit de Herbart, — probablement même avant l'année 1800; mais il n'en est pas moins un fait avéré qu'il n'a trouvé la vérification véritable de ses formules psychologiques que dans la théorie de l'harmonie et que c'est alors qu'il s'est décidé à les exposer explicitement comme base d'une psychologie « nouvelle et meilleure » [1]. Herbart lui-même appelle la musique « une confirmation empirique de sa théorie construite *à priori* », « et il ajoute « qu'elle est dans l'expérience un de ces points stables nécessaires à toute théorie de ce genre qui veut être vérifiée et ne pas passer pour une fiction comme tant d'autres » [2]. Ces paroles, tellement caractéristiques, citées par Zimmermann, prouvent non-seulement l'influence de cet art sur la psychologie de Herbart, mais elles répandent aussi une vive clarté sur sa manière de penser en général. — Combien ne se montre-t-il pas supérieur à ses contemporains, qui posaient des théories sans se soucier de la réalité, ou qui ne s'en occupaient que pour l'assujettir à leurs propres idées! Et comme il s'élève aussi au-dessus de cet empirisme irréfléchi qui s'empara des esprits après la chute de la philosophie transcendante, de cet empirisme qui rejetait avec dédain toute théorie et toute recherche déductive! Herbart ne méprise pas le raisonnement *à priori;* il voit au contraire dans la méthode déductive un puissant moyen de progrès pour toutes les sciences; mais une théorie qui n'eût pas été exactement ratifiée par l'expérience serait à ses yeux une fiction; et jamais son esprit consciencieux ne se contentait d'une affirmation incomplète. Il faut, dit-il, que l'expérience qui doit vérifier une théorie soit d'une exactitude égale à celle de la théorie même, car, si l'expérience est équivoque ou chancelante, peut-elle fournir le moyen d'affermir une théorie qui a été, il est vrai, formulée *à priori*, mais avec exactitude et précision [3]?

Ceci nous enseigne déjà quels ont été les services rendus à Herbart par la théorie de la musique. Ce qui constitue la base fonda-

1. *Ueber den Einfl. der Tonlehre*, p. 5.
2. Herbart's *psychologische Untersuchungen* : *Sammtl. W.*, VII, 193, chez Zimmermann ; *Einfl. der Tonlhere*, p. 6.
3. *Einfluss der Tonlehre*, p. 6.

mentale de la musique, c'est la gamme des sons. Les intervalles entre les sons isolés peuvent être calculés exactement par voie empirique; or, si l'on réussissait *à priori* à trouver pour ces intervalles des valeurs qui s'accordent avec les valeurs déterminées par voie empirique, on aurait la meilleure preuve que la théorie construite *à priori* est bonne, puisqu'elle s'accorde avec des faits réels et qu'elle les explique clairement. La théorie de la musique gagnerait aussi infiniment à cette confrontation, car on saurait alors non-seulement que ces intervalles existent, mais on connaîtrait également la raison psychologique qui fait que ces intervalles ne peuvent être autres qu'ils sont.

Qu'on n'aille pas croire cependant que ces formules psychologiques de Herbart n'ont de valeur réelle que dans la sphère de l'harmonie. Zimmermann a fait la juste remarque que la psychologie embrasse un horizon beaucoup plus vaste, tandis que la musique n'est qu'une partie secondaire de cette science prise dans toute son étendue. Les intervalles de la musique servent seulement à prouver la solidité des principes psychologiques, de même que l'existence d'un corps céleste à un point de l'espace indiqué d'avance sert à confirmer l'hypothèse qui fut la base du calcul [1]. Mais la science, encouragée par cette confirmation, procédera désormais avec plus de confiance à l'application de ses formules à des questions infiniment plus importantes.

Herbart considère comme une des questions principales de la psychologie le jugement esthétique, et il essaye de déduire les lois fondamentales de ce jugement de ces mêmes formules psychologiques qui sont confirmées par la théorie de l'harmonie. Ces formules doivent non-seulement nous expliquer pourquoi nos idées musicales ne peuvent être autres qu'elles sont en réalité, mais elles ont à remplir une tâche plus difficile encore, celle de nous prouver aussi la solidité de notre jugement esthétique. Si nous considérons maintenant que c'est sur le jugement esthétique et sur certaines relations esthétiques, mais primitives, de la volonté, que repose la philosophie morale de Herbart, de même que la théorie de l'harmonie repose sur certaines relations primitives des tons, nous serons forcés de convenir que le rapport de sa philosophie morale avec cette théorie est tout aussi visible que l'a été celui de la psychologie.

Observons maintenant brièvement, en suivant le fil de la dissertation de Zimmermann, la méthode employée par Herbart pour

1. *Einfluss der Tonlehre*, p. 7.

vérifier à l'aide de la théorie de l'harmonie sa doctrine psychologique [1].

Nous avons remarqué déjà que Herbart envisage les éléments simples de notre vie psychique comme autant de forces contraintes d'agir mutuellement les unes sur les autres, l'étroitesse de notre conscience (*die Enge unseres Bewusstseins*) ne leur permettant pas d'exister simultanément en un même point. Quant à l'étroitesse de la conscience, elle provient, selon Herbart, de ce que l'esprit étant un être incomplexe et indivisible ne peut, comme tel, remplir plus d'une fonction à la fois. Figurons-nous à présent que deux ou plusieurs fonctions psychiques, c'est-à-dire deux ou plusieurs représentations, se trouvent simultanément dans notre conscience : qu'en résulte-t-il? Comme elles ne peuvent ni changer, ni s'anéantir, elles devront s'arrêter réciproquement. Les représentations qui sont plus faibles seront arrêtées par celles qui sont plus fortes, ce qui fera passer les premières à l'état de *tendances;* mais les secondes, c'est-à-dire celles qui arrêtent, perdront aussi un *quantum* de leur intensité. Ce point de départ une fois accepté, le but principal de la psychologie de Herbart sera :

1° Calculer la *somme d'arrêt*, c'est-à-dire la *totalité* de l'intensité perdue par deux ou plusieurs fonctions s'arrêtant réciproquement;

2° Calculer dans quelle proportion cette somme se répartit parmi les fonctions particulières;

3° Déterminer la *valeur du seuil* (Schwellenwerth). Quand cette valeur sera une fois atteinte, la représentation sera refoulée jusqu'au seuil de la conscience et finira par en être chassée complètement.

Il n'est pas nécessaire d'ajouter que de toutes ces questions la troisième est précisément la plus importante. Herbart a donc calculé [2] que si trois représentations de la force a, b et c s'arrêtent réciproquement, la représentation a devra avoir la valeur $a = b\sqrt{\frac{c}{c+b}}$, afin de pouvoir être contrainte à disparaître complètement de la conscience, c'est-à-dire descendre jusqu'à zéro de valeur; et si pour simplifier cette équation nous supposons que $c = b = 1$, alors $a = \sqrt{\frac{1}{2}} = \sqrt{\frac{2}{22}} = \sqrt{\frac{2}{2}} = 0{,}707$; mais si $a = 1$,

1. Herbart a développé avec beaucoup de concision et de netteté, sa théorie psychologique, ainsi que le moyen de la vérifier, dans son ouvrage, *Hauptfis der Metaphysik* (*Herbart's Samtl. Werke.* III). C'est principalement sur elle que Zimmermann appuie dans sa dissertation : *Ueber den Einfluss der Tonlehre.*

2. Nous ne reproduisons pas ici le calcul entier, car cela pourrait nous mener trop loin, mais nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la dissertation de Zimmermann, *Ueber den Einfluss der Tonlehre,* où il le retrouvera, pages 11-16, amplement développé.

tandis que $b = c$, alors $1 = b\sqrt{1/2} = \frac{b}{\sqrt{2}}$, c'est-à-dire $b = c = \sqrt{2}$ $= 1414$. Voilà les deux résultats principaux du calcul de Herbart par rapport à la *valeur du seuil* des représentations. Ces chiffres obtenus, il en fait l'usage suivant : Figurons-nous, dit-il, sous la forme d'une ligne un certain *continu* de représentations, dont le contraste réciproque augmenterait à mesure que nous nous éloignerions d'un point donné ; ici, poursuit-il, nous pouvons parfaitement nous figurer *à priori* les suivantes combinaisons possibles :

1° Les représentations situées à deux points très-rapprochés de la ligne auront une intensité à peu près égale; elles ne s'arrêteront presque pas, mais elles s'affirmeront même réciproquement.

2° Les représentations situées à deux points extrêmes de la ligne s'arrêteront entièrement; ici, l'antagonisme sera complet.

3° Il doit y avoir entre ces deux points extrêmes un point où la ressemblance et l'antagonisme sont d'une force égale, ce qui fait que les représentations se fortifient réciproquement autant qu'elles s'arrêtent; ici, il y aura manque complet d'équilibre; — ce sera le point de l'inquiétude suprême.

4° Il doit y avoir ensuite, entre le point d'un équilibre presque complet et celui de l'inquiétude suprême, un point où, l'égalité des représentations ayant diminué, il devient possible de les distinguer les unes des autres.

5° Il doit y avoir de même, entre ce dernier point et celui de l'inquiétude suprême, un point où l'antagonisme devient égal à la moitié de la ressemblance.

6° Il doit y avoir un autre point, où la moitié de la ressemblance devient plus faible que l'antagonisme entier.

7° Enfin, entre le point de l'inquiétude suprême (où l'antagonisme et la ressemblance deviennent d'une force égale) et le point d'arrêt complet (v. n° 2), il doit y en avoir un où l'antagonisme entier devient plus fort que la ressemblance entière.

Après avoir ainsi déterminé *à priori* ces divers rapports des représentations, Herbart les exprime sous la forme de proportions mathématiques, à l'aide des formules données ci-dessus. — Nous avons eu l'occasion de nous convaincre que Herbart est parvenu à ces proportions par voie purement déductive, en prenant son point de départ de la notion fondamentale des représentations comme forces réciproquement contraires, ainsi que des formules fondamentales adaptées à cette notion. — S'il se trouvait en réalité des rapports conformes aux proportions mathématiques des représentations situées entre le point de l'équilibre presque complet et celui de

l'arrêt complet, on aurait, grâce à l'existence réelle de ces rapports, la plus éclatante confirmation de la justesse des formules dont ils furent déduits *à priori*.

Des rapports pareils à ceux qui ont été déterminés ci-dessus existent réellement, selon la conviction de Herbart, entre les sons de l'octave, vu que la progression graduelle du premier son jusqu'à celui qui résulte du redoublement des vibrations a lieu sans la moindre interruption. Le son fondamental et le dernier formant son octave devraient donc s'accorder, comme étant les plus éloignés l'un de l'autre, avec la formule de l'antagonisme complet, et s'arrêter totalement. Ceci ayant lieu en effet, il en résulte que ces deux tons résonnent comme un seul. Au milieu même de l'octave, auprès de la quinte fausse, devrait régner l'inquiétude suprême, et réellement c'est le point où la désharmonie est complète. Quant aux rapports des autres sons de l'octave vis-à-vis du son fondamental, ils devraient s'accorder avec le reste des proportions calculées *à priori;* c'est-à-dire que, si le rapport entre l'octave et le son fondamental correspond à la proportion de l'arrêt complet des représentations (v. n° 2) et celui de la quinte fausse à la proportion de l'inquiétude suprême (v. n° 3), la seconde devrait alors correspondre à la proportion indiquée par le n° 1, la tierce mineure à celle du n° 4, la tierce majeure à celle du n° 5, la quarte à la proportion du n° 6, et la quinte majeure à celle du n° 7. Cela aura lieu en effet, si, en comparant les proportions mathématiques des représentations avec les proportions mathématiques du reste des sons de l'octave, nous prenons au lieu de quantités proportionnelles de ces sons leurs logarithmes. Herbart nous en explique la nécessité en nous rappelant que les représentations ne sont pas des vibrations, mais des sensations; les premières forment une progression géométrique, les secondes une progression arithmétique. Ici, Zimmermann fait la remarque importante [1] que cette thèse *à priori* de Herbart a été constatée expérimentalement par Weber et Fechner, et transformée par eux en loi psycho-physique, laquelle nous enseigne que le rapport mutuel des sensations est le même que celui des logarithmes de leurs excitations. C'est donc dans la psychologie de Herbart que nous retrouvons les premières traces de la loi psycho-physique.

Cependant cet accord des proportions logarithmiques avec celles des représentations qui leur correspondent n'est pas complet, vu qu'il y a des différences dans les décimales. Ainsi, par exemple, la véritable proportion mathématique pour la tierce mineure est de

1. *Empf. der Tonlehre*, p. 15.

1,400 : 1, tandis que la proportion des représentations qui doivent correspondre à la tierce mineure est de 1,414 : 1. — Partout cependant l'accord s'étend jusqu'à la première décimale et quelquefois même jusqu'à la troisième. Il est facile de comprendre, en face de cette conformité étonnante, que Herbart ait désigné la théorie de la musique, comme un de ces « points stables dans l'expérience », comme un fait confirmant d'une manière éclatante la justesse de ses idées fondamentales sur les rapports mutuels des représentations dans la conscience.

Toute frappante que soit en apparence cette conformité, le raisonnement de Herbart n'est pas cependant exempt de côtés faibles; et c'est encore le professeur Zimmermann qui nous le démontre dans le cours de sa dissertation. Il serait difficile de suivre pas à pas cette critique intéressante de la théorie psychologique de Herbart, mais qu'il nous soit permis d'en indiquer quelques points importants. Zimmermann nous fait remarquer, en premier lieu [1], que, d'après l'hypothèse de Herbart, les points principaux de l'antagonisme suprême se trouveraient précisément là où, selon l'expérience, règne au contraire la plus parfaite harmonie, c'est-à-dire dans les environs de l'octave et de la quinte majeure. Il a découvert aussi qu'il n'y a pas de place dans toute cette théorie pour l'intervalle de la sixte et de la septième. On pourrait observer peut-être que ces deux tons surmontent la même contrainte à l'union que la quinte majeure; mais, dans ce cas, la différence entre les tons discordants et les tons harmonieux disparaîtrait complètement; car la quinte et l'octave forment avec le ton fondamental une harmonie parfaite, tandis que la septième nous donne une discordance complète. Il paraît cependant que Herbart s'est aperçu lui-même de cette inexactitude, et il a essayé de la réparer en considérant la sixte et la septième comme des secondes et des tierces renversées. Le premier de ses reproches est donc le plus grave, car Herbart, tout en le pressentant [2], n'a pas su y remédier. Zimmermann lui est venu en aide, en nous démontrant qu'il ne fallait pas chercher le noyau de la théorie herbartienne dans la conception de l'octave comme *point de l'antagonisme suprême*, mais comme *point d'arrêt complet*. Cette modification faite, l'harmonie de l'octave avec le son fondamental nous paraîtra toute simple. Mais précisément cette conception de l'octave comme point d'arrêt complet repose chez Herbart sur des bases excessivement fragiles : elle est fondée sur deux idées de

1. *Ueb. den Einfl. der Tonlehre*, p. 16.
2. *Ueber den Einfl. der Tonlehre*, etc., p. 16.

continuité qui se contredisent et se suppriment réciproquement. Pour que le continu des représentations soit un continu véritable, il faut que la progression du point où l'arrêt est infiniment faible jusqu'à celui où il est complet ait lieu sans le moindre saut, et que les plus petites transitions y aient place, c'est-à-dire qu'il puisse se glisser toujours entre deux anneaux de continuité un troisième; en un mot, il faut que ce soit un véritable *continu mathématique*, contenant une quantité infinie de représentations et de rapports entre ces représentations. Or la progression réelle des sons dans l'octave est loin de former un continu de ce genre; entre le son fondamental et le dernier de l'octave, il n'y a de place, au contraire, que pour une quantité strictement déterminée et peu nombreuse de sons possibles (d'après Helmholtz, 15). Une progression tellement restreinte peut-elle correspondre à une continuité infinie, d'autant plus que la conception de l'octave comme point d'arrêt complet exige un continu renfermant un nombre illimité de rapports, tandis que la construction *à priori* des rapports de représentations en accord avec la progression des sons dans l'octave exige, tout au contraire, un nombre limité de rapports et correspondant exactement aux intervalles des sons. — C'est dans ce cas seulement que les rapports des représentations pourront former les mêmes transitions que ceux des tons, et leur accord réciproque deviendra inévitable.

La construction des rapports de représentations relative aux sons de l'octave exigera donc qu'il ne puisse jamais se glisser entre deux anneaux de continuité un troisième et que les sphères des rapports aboutissent immédiatement l'une à l'autre; elle voudra en un mot que la continuité soit *logique*, tandis que la conception de l'octave comme point d'arrêt complet veut un continu *mathématique*, où il puisse toujours se glisser entre deux anneaux un troisième. La contradiction est donc fondamentale et pourrait même ébranler toute la théorie de la vérification des principes psychologiques à l'aide de l'harmonie. Ajoutons encore que la part du calcul est exclusivement restreinte par Herbart à l'application de la formule du seuil, et que la répartition des rapports de représentations relativement aux sons repose dans sa théorie sur un partage qui n'est que logique. Zimmermann a donc raison de dire que la vérification empirique à l'aide de l'harmonie se rapporte plutôt à l'application de la logique à la psychologie qu'à celle de la mathématique [1].

Zimmermann termine ses remarques concernant l'influence de la

1. *Einfl. der Tonlehre*, p. 25.

musique sur la psychologie de Herbart, par une courte comparaison de sa doctrine psychologico-musicale construite *à priori* avec la théorie empirique du même genre de Helmholtz [1]. Il nous fait observer que Herbart considère les sons comme des sensations simples et semblables aux représentations, en cela qu'elles se laissent diviser en parties égales et parties contraires dans notre pensée. Elles s'accordent et s'unissent à raison de leur égalité, de même qu'elles s'arrêtent et s'opposent réciproquement à raison de leur contradiction. Il en résulte que, tout simples et incomplexes que soient les sons, leur action est telle, que s'ils étaient composés. — Or, selon la théorie de Helmholtz, les sons se composent effectivement de sons partiels; quant au nom et au caractère du son, ils dérivent du plus bas des sons partiels, qui est en même temps le plus fort. Helmholtz appelle ce son *fondamental* (Grundton), et les autres sons, *supérieurs;* l'harmonie, ou la discordance réciproque des sons, dépend, selon Helmholtz, du rapport mutuel des sons supérieurs. Les sons rapprochés forment des ondulations, par lesquelles l'harmonie est troublée, et le manque d'ondulations est une condition de consonnance, tandis que chez Herbart c'est le manque de contrainte à l'union; car l'harmonie des sons augmente à mesure que l'antagonisme est arrêté plus fortement, et la contrainte à l'union devient par conséquent plus faible. Cependant, malgré cette différence apparente qui sépare la théorie de Herbart de celle de Helmholtz, il n'est pas aussi difficile qu'on le pense de découvrir entre elles quelques points de conciliation.

Il suffit seulement de rejeter l'opinion de Herbart sur l'indivisibilité des sons, de les considérer avec Helmholtz comme réellement composés, et de changer le manque de contrainte à l'union en manque d'ondulations des sons supérieurs. — Parmi les adeptes de Herbart, c'est le professeur Zimmermann qui, dans son *Esthétique* [2], a affirmé avec le plus de précision que les sons doivent être considérés comme des complexus de sensations; d'autres cependant ont contribué aussi à ce progrès important. — Notre intention n'est pas toutefois de nous occuper plus longtemps de cette question; il ne nous importe pas de savoir jusqu'à quel point la doctrine de Herbart est durable, mais d'exposer à nos lecteurs le fait constaté par Zimmermann, que la théorie de la musique a exercé une influence décisive sur l'affermissement des principes d'une nouvelle psychologie dans l'esprit de Herbart. Cette influence s'est manifestée d'une

1. *Einfl. der Tonlehre*, p. 25, 32.
2. *Æsthetik als Formwissenschaft*, Wien, Vorr. IX u. S. 43 u. ff.

manière non moins frappante dans sa *Philosophie pratique;* Zimmermann lui consacre la seconde partie de cet essai si souvent cité par nous. Passons donc maintenant avec lui sur ce nouveau terrain. Ce qui constitue la base de la philosophie morale de Herbart c'est sa théorie des idées pratiques. Ces idées, nous l'avons dit déjà, n'ont rien de commun avec la métaphysique ; elles ne sont que le résultat de la satisfaction ou de la répugnance esthétiques témoignées par notre sens moral pour certains rapports de volonté. De même que notre esprit se complaît dans certaines proportions de lignes, de sons ou de couleurs, tandis que d'autres lui déplaisent, de même notre sens moral considère certains rapports de volonté comme beaux, c'est-à-dire, bons; d'autres, comme laids et par conséquent mauvais. Quant aux idées pratiques qui résultent de ces rapports, elles en sont l'expression et la mesure, de même que les idéaux esthétiques sont la mesure des manifestations du beau.

Herbart parvient à la construction de ces idées de la manière suivante : il commence par étudier les divers rapports de volonté dans un seul et même être intelligent. Ici, deux combinaisons sont possibles : ou ces rapports sont également tous de véritables actes de volonté, ou bien l'un d'eux l'est en effet, tandis que l'autre n'en est que la pensée. Lorsque deux véritables actes de volonté du même être s'accordent réciproquement, notre sens moral est satisfait, et la mesure ainsi que l'expression de cette satisfaction, c'est l'idée de la *perfection;* mais, s'ils s'opposent réciproquement et nous inspirent par suite de cet antagonisme de l'aversion, un état semblable correspond alors à l'idée de l'*imperfection* morale. De plus, si l'acte de volonté réel s'accorde (toujours dans un seul être) avec celui qui n'a été que conçu par lui, c'est-à-dire si cet acte réel est en harmonie complète et continuelle avec la conviction, c'est un état de l'âme qui correspond à l'idée de la *liberté intérieure* et, dans le cas de l'opposition réciproque, à celle du *manque de liberté* (*der Unfreiheit*). Nous pouvons nous figurer aussi notre véritable acte de volonté en rapport avec un acte pensé par nous d'une autre personne; alors la satisfaction produite en nous par leur accord mutuel s'exprime par l'idée de la *compassion* et leur désaccord par celle de l'*aversion*. Il arrive souvent que de véritables actes de volonté d'un être sont mis par hasard en contact avec ceux d'un autre; il en résulte une lutte qui nous inspire toujours du mécontentement. — Mais il y a aussi une seconde combinaison possible : il peut y avoir rencontre de deux actes véritables de volonté chez deux personnes différentes, de manière toutefois que l'acte d'une d'elles a été conçu et prévu d'avance par l'autre. Le contact est alors volon-

taire ; il nous inspire du mécontentement, lequel s'exprime par l'idée d'une *action sans récompense,* tant qu'une harmonie complète n'est pas atteinte; mais, une fois le conflit écarté, il satisfait entièrement notre sens moral et correspond alors à l'idée du *droit* et de la *justice*. Telle est en résumé la théorie de Herbart sur les idées pratiques dont il a déduit toute sa philosophie morale [1]. Nous venons d'apprendre que les rapports de volonté, ainsi que les idées pratiques qui leur correspondent, forment un continu limité, dans les bornes duquel l'antagonisme augmente successivement. L'opposition de nature est moins prononcée entre deux actes réels de la même personne; elle est déjà plus forte entre l'acte de volonté véritable et l'acte conçu du même être, car ici deux manifestations hétérogènes de l'âme se rencontrent simultanément : la pensée et l'action. La différence est encore plus grande entre un de nos actes véritables et un acte d'une seconde personne pensé par nous; elle est toutefois plus faible que l'antagonisme entre deux actes réels de deux personnes différentes, car un acte de volonté d'autrui conçu par nous est toujours encore notre pensée. La désharmonie suprême ne résulte donc que du contact imprévu de deux véritables actes de volonté chez des êtres différents; c'est un conflit qui ne se transforme en harmonie que dans des actes réels de volonté de différentes personnes prévus et réconciliés avec intention par elles.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'arrangement de ce continu de rapports de volonté, pour être convaincu aussitôt que c'est encore la théorie des sons qui a servi de modèle à la construction de cette progression éthique.

Zimmermann développe, avec une profonde subtilité, le parallélisme introduit par Herbart entre les sons d'une part, et les idées pratiques de l'autre. Il y a, dit-il, dans la progression des rapports de volonté des parallèles pour tous les intervalles de musique, excepté pour celui de la quarte et de la tierce mineure. L'octave, par exemple, correspond à l'idée de perfection, la tierce majeure à celle de liberté intérieure, la quinte harmonieuse à l'idée de compassion et la quinte fausse à l'idée opposée, c'est-à-dire à celle de l'aversion. Les deux secondes, la majeure et la mineure (ainsi que la septième), forment une parallèle aux rapports de lutte et d'action non récompensée, et par conséquent aux idées de droit et de justice qui en dérivent. Quant à l'octave discordante et la tierce mineure, on pourrait les considérer, avec Herbart, comme des parallèles aux idées d'imperfection morale et de manque de

1. *Einfl. der Tonlehre*, p. 41.

liberté [1]. Il n'est pas difficile de se convaincre aussi que ce continu des rapports de volonté a été construit d'après la même règle que le sont les rapports des sons. Ici, de même que là, le continu est logique et sans interruption quelconque, ce qui veut dire que jamais un troisième rapport ne pourrait se glisser entre deux consécutifs. Ce parallélisme a bien ses côtés faibles, ainsi que le démontre Zimmermann dans sa dissertation [2]. Nous y renvoyons le lecteur, ne voulant pas nous engager nous-mêmes dans une analyse, et nous insisterons seulement sur ce fait incontestable que la philosophie pratique de Herbart doit beaucoup à la théorie de l'harmonie; le caractère même de l'art et de sa théorie lui a laissé une empreinte profonde; il a servi à Herbart non-seulement de modèle, mais aussi « de comparaison utile » pour sa philosophie morale. La vérité musicale n'a pas besoin d'être constatée par des théories psychologiques; de même, la différence fondamentale entre ce qui est digne de louange et ce qui est blâmable n'a pas besoin d'aucune vérification théorique. La musique et la théorie de cet art reposent sur des intervalles de sons qui sont évidents pour l'ouïe, sans aucune démonstration psychologique; la philosophie pratique est basée sur certains rapports primitifs de volonté, évidents aussi sans l'aide d'une théorie quelconque, soit psychologique, soit métaphysique. « Un musicien habile et possédant une instruction pratique, non moins qu'un véritable connaisseur en fait de musique, observe Herbart, n'admettront jamais qu'une étude, même la plus subtile, des moyens à l'aide desquels notre âme crée les diverses harmonies des sons, puisse enfreindre en quoi que ce soit ses convictions relatives à ce qui est harmonieux ou à ce qui ne l'est pas. De même aussi, la différence entre l'honneur et l'opprobre, le droit et l'injustice, la vertu et le vice, sera toujours la même pour toute opinion morale vraiment formée, et personne ne songera qu'elle puisse être douteuse, tant que la psychologie ou la métaphysique ne l'aura éclaircie [3]. Ni la philosophie morale, ni la musique ne peuvent démontrer la vérité de leurs fondements; mais aussi ni l'une ni l'autre n'a besoin de s'en soucier, car l'évidence de leurs bases est incontestable, et ce n'est pas à ces deux sciences qu'il appartient de s'en occuper.

Aussi solides que le sont les convictions musicales sur la nature discordante ou harmonieuse des sons, aussi solide est le savoir pratique, grâce à son caractère exact, absolu. Fort, sans preuve, le

1. *Einfl der Tonlehre*, p. 39.
2. *Einfl. der Tonlehre*, p. 33, 40.
3. *Einfl. der Tonlehre*, p. 43.

savoir pratique est en même temps un ensemble d'idées capables de se fondre en un tout systématique. Telle est la conviction du moraliste quant à la nature de son savoir pratique et à celle de certains rapports de volonté.

Cette comparaison a mené Herbart à la séparation radicale de la philosophie pratique et de la philosophie théorique; les principes de la première étant évidents par eux-mêmes et n'ayant nullement besoin, comme tels, de l'appui de la seconde.

Voilà comment la théorie de l'harmonie est venue deux fois en aide à Herbart : dans sa psychologie, comme vérification empirique de ses spéculations mathématico-psychologiques; dans sa philosophie pratique, en s'offrant par son caractère, sa valeur indépendante de toute théorie, ainsi que par sa clarté frappante, comme « une comparaison utile ».

C'est de cette manière que l'influence de la musique nous explique la genèse, le développement et l'affermissement de deux côtés originaux de son système. — Hâtons-nous cependant d'ajouter que l'originalité de Herbart et les services rendus par lui à la spéculation allemande ne se bornent pas à la psychologie et à la philosophie morale. Nous croyons avoir mentionné déjà, dans notre introduction, que c'est par l'idée fondamentale de son système, et surtout par sa méthode, qu'il diffère essentiellement de l'idéalisme transcendant de son époque. Si nous réfléchissons encore que Herbart a été un disciple de Fichte et qu'il est arrivé à Iéna au moment même où son maître atteignait l'apogée de la gloire, cette attitude distincte ne nous paraîtra-t-elle pas surprenante? Ce qui est digne aussi d'attention, c'est qu'il ait fallu si peu de temps pour que le plan de sa philosophie théorique et morale mûrit dans sa tête, car nous le trouvons tout fait déjà dans ses premières publications. — Quelle différence entre les œuvres juvéniles d'un Schelling, d'un Fichte, de Kant même et celles qu'ils écrivirent plus tard! Chez Herbart, rien de pareil; pas de traces d'hésitations. Il rompt avec l'idéalisme transcendant du premier coup, ainsi que nous le prouvent les thèses écrites et défendues par lui à Gœttingue en 1802 dans le but d'obtenir le grade de docteur en philosophie et la *veniam legendi*. — Par quelle voie est-il donc parvenu à ses théories nouvelles? Son système aurait-il jailli par hasard de sa tête comme Minerve de celle de Jupiter? On ne saurait l'admettre. Il faut que les pensées prématurées du jeune homme aient mûri successivement; il faut qu'il se soit élevé dans son âme des doutes importants, quoique cachés; car il est impossible qu'il ait pu se soustraire sans quelque forte secousse intérieure à l'influence d'un philosophe qui

exerçait sur tous ses contemporains un charme tellement grand et qui était en outre un de ses amis sincères, ainsi que celui de sa mère.

La chose ne serait pas cependant aussi grave si elle n'éveillait qu'un intérêt personnel et biographique; mais qui peut nous dire si ces mêmes doutes et ces mêmes pensées qui poussèrent Herbart vers une voie complètement inconnue ne seraient pas capables de jeter une clarté nouvelle sur les côtés faibles de l'idéalisme transcendant en général? Qui sait si, en suivant le développement historique du système herbartien, nous ne retrouverons pas la trace de toutes ces erreurs qui firent dévier la spéculation allemande de la direction véritable qui lui avait été imprimée par Kant?

(*A suivre.*) STRASZEWSKI.

LA MORALE DU PESSIMISME

LE NOUVEAU LIVRE DE HARTMANN[1]

(2e ARTICLE)

IV

La méthode.

Jusqu'à quel point M. de Hartmann, dans son système d'éthique, dont il nous présente aujourd'hui la première partie, a-t-il le droit de se prévaloir des bénéfices de la méthode inductive? L'analyse précédente renferme la réponse à cette question. Notre philosophe croit que les conclusions de sa métaphysique trouvent une éclatante confirmation dans l'évolution de la conscience morale; mais que faut-il entendre au juste par cette évolution? Est-ce celle qui s'accomplit naturellement dans chaque individu sous l'influence de l'hérédité, de l'éducation et de l'expérience, ou celle dont l'humanité est le sujet et l'histoire du monde le théâtre? Ni l'une ni l'autre, répond M. de Hartmann. Qu'est-elle donc? Il est muet là-dessus; mais on suppléera facilement à son silence. Par évolution de la conscience morale, il entend, au fond, une évolution qui n'est ni individuelle, ni historique, ni réelle en aucune façon, mais une évolution prétendue logique, plus ou moins vraisemblable, et dont la marche, on l'a deviné, est réglée précisément par le but préconçu auquel il s'agit d'atteindre. Ainsi il est bien vrai qu'à peu près tous les principes de morale soutenus dans l'histoire de la philosophie trouvent leur place dans cette *Phénoménologie de la conscience*: bien plus, M. de Hartmann y a fait entrer bon nombre de simples maximes que leurs défenseurs les plus ardents n'ont jamais songé à ériger en principes; mais l'ordre, la hiérarchie assignée à tous ces principes divers est une œuvre, ne disons pas arbitraire, mais qui n'a point sa raison d'être et sa justification dans l'expérience.

Or cette hiérarchie est l'objet principal du moraliste. Un psy-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*.

chologue peut se borner à faire, en quelque sorte, l'inventaire de la conscience ; quand il a énuméré, caractérisé, classifié et ramené à leur origine les divers sentiments, son but est atteint. C'est ainsi qu'ont procédé Descartes (dans son *Traité des passions*), Reid, Dugald Stewart, Garnier, Bain, Horwicz. Pour le moraliste, ce n'est là qu'une étude préparatoire dont il peut même laisser le soin à d'autres : ce qui importe, c'est d'apprécier la valeur morale de chacun de ces mobiles de la volonté, de les ranger d'après l'ordre de mérite, suivant l'importance du rôle qu'ils *doivent* jouer dans la vie. « Aucune des formes que peut revêtir la conscience morale, dit M. de Hartmann, n'est entièrement dépourvue d'une valeur positive; mais cette valeur n'est que relative : elle manifeste sous l'œil du critique son insuffisance et par suite la nécessité de compléter le principe. Cette nécessité pousse la conscience *à rechercher d'elle-même le principe complémentaire le plus voisin* et la mène ainsi au degré immédiatement supérieur de son évolution. La même marche se reproduit à chaque degré successif, jusqu'à ce qu'enfin la conscience atteigne le principe le plus élevé, qui embrasse tous les autres et qui est affranchi de toute étroitesse et de toute insuffisance. » (XI.) Ce que nous contestons, c'est que la conscience soit « par elle-même » capable de discerner l'insuffisance de tel ou tel principe et le complément qu'il réclame ; elle a besoin d'être dirigée, si l'on ne veut pas qu'elle erre au hasard; sa critique exige un critérium. Or ce critérium, nous n'avons pas à le chercher bien loin. « Le prix de chacun des principes inférieurs, aux yeux de la conscience morale, nous dit l'auteur, est en proportion de sa valeur téléologique. » Qu'est-ce à dire, sinon que la théorie de la finalité, qui n'est exposée que comme couronnement de la morale rationnelle, était sous-entendue dans toutes les recherches antérieures sur les morales de l'égoïsme, de l'autorité, du goût, du sentiment? Alors n'eût-il pas été plus simple, plus sincère d'établir la loi avant de l'appliquer ? La théorie de l'identité du bien et de la fin ne devait-elle pas précéder toute cette longue partie critique où elle est sans cesse invoquée d'une manière détournée et qui reste, sans elle, un rébus inintelligible ?

Ici donc, l'ordre artificiel où sont disposées les matières ne doit pas faire illusion ; le fond emporte la forme; l'induction n'est qu'à la surface, la déduction est à la racine de tout le développement. Confirmons cette appréciation par deux exemples.

M. de Hartmann présente le pessimisme et le monisme comme des postulats de la conscience, renfermés dans ses exigences particulières. Il n'en est rien, et l'on ne découvre ces belles choses dans la conscience que si l'on a commencé par les y mettre. Le pessimisme,

qui ne trouve d'ailleurs un semblant de démonstration que dans les dernières pages du livre, est invoqué dès les premières pour la réfutation de la morale du plaisir. Comme la conscience éclairée de l'homme moderne rejette cette morale, dès qu'elle en aperçoit les conséquences logiques, Hartmann conclut prématurément que le pessimisme est exigé par la moralité. Nous verrons bientôt que cette assertion est complètement erronée, et que l'aversion de la conscience pour la doctrine de l'égoïsme a sa raison dans un postulat tout différent : le pessimisme ne peut point servir à réfuter cette doctrine. Mais on comprend sans peine que, en vue du résultat final qu'il poursuivait, notre philosophe ait préféré une interprétation forcée des faits à une appréciation plus judicieuse, qui ruinait l'un des fondements du système.

Il en va de même de la métaphysique moniste. Nous voyons bien que la conclusion où tendait l'auteur exigeait que le panthéisme eût été admis au préalable, mais la conscience n'est pour rien dans cette hypothèse gratuite. Hartmann soutient, d'après Schopenhauer, que la conscience rejette une métaphysique pluraliste, parce que celle-ci ramène toute réalité et par suite toute finalité à l'individu. Cette assertion est vraie quant à la réalité, fausse quant à la finalité. D'après les meilleurs philosophes pluralistes, les individus constituent les seules unités de fait, mais ils peuvent s'élever à la conception d'unités idéales supérieures, et la morale consisterait précisément à réaliser ces unités. Nous ne voulons pas décider ici entre les mérites respectifs du panthéisme et du pluralisme, mais il sera permis de remarquer qu'au regard de l'éthique la seconde doctrine présente un avantage signalé sur la première : la morale pluraliste a un caractère vraiment pratique, elle crée quelque chose de nouveau ; la morale du monisme est purement spéculative, puisque l'Être universel s'achemine vers ses fins, que les individus le veuillent ou non.

Ces observations infirment les déclarations de M. de Hartmann sur l'article de la méthode. C'est à tort qu'il nous assure que la marche adoptée par lui « s'est imposée à lui sans effort (*ungesucht*), d'après la nature même du sujet » ; c'est à tort qu'arrivé à son dernier chapitre il prétend « que, quelque jugement qu'on porte sur ses conclusions dernières, les résultats précédemment acquis conservent leur valeur, puisqu'ils ont été le fruit de l'induction. » Cela pourra être vrai accidentellement pour quelques points de détail, mais non pour les questions de principes. Puisque l'hypothèse métaphysique de l'auteur sert, comme eût dit Claude Bernard, d'idée directrice à toute cette évolution de la conscience, il serait parfaitement déraisonnable de tirer un argument quelconque d'une coïncidence pré-

méditée entre les derniers résultats de la *Phénoménologie* et ceux de la *Philosophie de l'inconscient*. Les solutions provisoires qu'on rencontre chemin faisant ne peuvent être reçues que sous bénéfice d'inventaire ; leur sanction définitive dépend uniquement de la validité des principes sous-entendus.

M. de Hartmann a été ici le jouet d'une illusion très-ordinaire. On commence par étudier les faits, la matière de la connaissance, sans parti pris, avec le seul désir de découvrir la vérité. Mais, pour peu qu'on ait l'imagination vive et le raisonnement prompt, on ne tarde pas à combiner, d'après un certain nombre d'observations particulières, une synthèse générale qui les relie et les explique. Dès que cette idée a germé dans l'esprit, elle lui devient chère, parce qu'elle est bien à lui ; peu à peu elle s'enracine, l'envahit tout entier ; adieu alors l'impartialité, la froide critique ! les observations nouvelles ne nous parviennent plus qu'à travers le prisme de cette prévention qui les fausse ou les colore à sa manière ; on tient pour non avenus tous les faits qui contredisent la théorie, on s'exagère la portée de ceux qui paraissent la confirmer ; la pensée tout entière n'est plus accessible qu'aux impressions qui l'entretiennent dans sa douce conviction, pareille à ces cordes métalliques qui vibrent dès qu'on produit certains sons et restent muettes pour tous les autres. C'est ainsi qu'un auteur peut se figurer de la meilleure foi du monde qu'il procède encore par induction, lorsqu'il ne fait que déduire les conséquences d'un principe atteint dès l'abord par une sorte de divination.

On pourrait croire que nous reprochons à M. de Hartmann de ne pas avoir appliqué plus rigoureusement les procédés de la méthode inductive ; mais il n'en est rien : cette méthode, ce semble, ne peut être employée en morale qu'à titre d'auxiliaire, pour élucider des difficultés particulières ; dans son ensemble, elle doit être rejetée. Ses partisans les plus décidés, les Anglais, M. Vacherot, les sectateurs de la morale indépendante, se mettent perpétuellement en contradiction avec eux-mêmes, et les termes mêmes dont ils se servent pour la préconiser montrent à l'évidence qu'ils s'appuient, comme leurs adversaires, sur des hypothèses qui dépassent l'expérience, avec cette seule différence qu'ils n'ont pas la franchise de les avouer. Toutes ces hypothèses se trouvent réunies comme à plaisir dans un morceau souvent cité de M. Vacherot : « La nature humaine une fois connue, sa fin, sa loi, ses devoirs, s'en déduisent facilement et sans frais de métaphysique. Alors rien de plus simple, de plus évident, de plus solide, de plus scientifique qu'une morale ainsi faite. En tête de la science, le tableau des grands faits de la vie morale,

résumant les observations, les analyses, les descriptions de la psychologie ; puis la définition de la fin de la nature humaine ; puis la formule complète et universelle de la loi morale, qui n'en est que le simple corollaire ; enfin la théorie des devoirs, c'est-à-dire des applications diverses de la même formule aux principales situations de la vie humaine : voilà toute la morale [1]. » Le lecteur exercé démêlera sans peine tous les sophismes cachés dans ces quelques lignes. Prétendre que « la formule complète et universelle de la loi morale » se déduit de la fin de la nature humaine « comme un simple corollaire », c'est supposer : 1° l'existence d'une pareille fin ; 2° l'identité du bien et de la fin : premier et second postulats. Parler de la théorie des devoirs implique la croyance au caractère impératif de la loi morale : troisième postulat. Les deux premiers postulats ont suffi à Jouffroy et à d'autres philosophes pour fonder leur morale ; le troisième contient toute celle de Kant ; la morale inductive, expérimentale, qui se flatte d'être débarrassée de toute métaphysique, les exige tous trois : on ne voit pas où est l'avantage.

Hartmann s'imagine qu'en prenant pour point de départ la conscience morale il inaugure dans l'éthique une réforme analogue à celle que Kant accomplit en métaphysique lorsqu'il fit des lois mêmes de l'entendement l'objet de ses investigations. Mais les conditions ne sont pas tout à fait les mêmes dans les deux cas. L'entendement est une faculté tournée vers la connaissance théorique des choses ; or la matière de la connaissance, c'est-à-dire les faits observés et les lois établies, change de jour en jour, et Kant ne s'en est pas occupé ; il n'a prétendu décrire que les formes de la connaissance, c'est-à-dire les rapports nécessaires sous lesquels l'esprit, par cela seul qu'il est esprit, envisage et compare les choses. Au contraire, ce que Hartmann entend par *forme* de la conscience morale n'en est proprement que la *matière*, et cette matière est peut-être encore plus variable et plus inégalement répartie que celle de la connaissance. Les hommes ont toujours et partout vu les choses dans l'espace et le temps et cherché à établir entre les phénomènes des relations de cause et de fin ; mais rien ne nous assure que, même dans son état actuel, notre conscience n'admette comme légitimes et louables une foule d'actes que nos arrière-neveux n'envisageront qu'avec horreur. L'antiquité a été presque unanime à approuver l'esclavage, que nous flétrissons ; qui sait si la guerre, que M. de Hartmann justifie par des raisons assez plausibles, ne sera pas un jour l'objet d'une exécration pareille ? Ce n'est pas seulement

1. *Essais de philosophie critique*, p. 261.

telle ou telle idée morale en particulier qui se modifie avec la suite des siècles ou qui diffère d'un pays à l'autre : combien d'hommes pour lesquels la notion même du devoir est vide de sens et qui sont à jamais incapables de la concevoir! Naturellement, ces faits ne prouvent rien contre la réalité de la loi morale, pas plus que l'inaptitude d'un Hottentot à s'élever à l'intelligence de la vraie beauté ne relègue les créations de Phidias ou de Raphaël dans le domaine des chimères. Mais il en résulte évidemment que l'étude de la conscience morale, c'est-à-dire d'un ensemble de sentiments plus ou moins nets et concordants, qui nous ont été légués par nos ancêtres et que l'éducation a développés en nous, ne peut avoir en éthique qu'une valeur subordonnée.

Kant n'écrivait pas un paradoxe en disant que la morale n'en subsisterait pas moins s'il était prouvé que depuis l'origine du monde aucun acte *absolument* moral n'a été accompli. Il en est, sur ce point, de la morale comme de la géométrie. « A propos d'une forme plus ou moins irrégulière que ma main a touchée, que mon œil a perçue, mon esprit, dégageant la sensation de ce qu'elle a d'accidentel, de matériel et d'imparfait, parvient, par l'effet de la puissance d'abstraction dont il est doué, à l'idée du triangle ou du cercle, du cylindre ou de la sphère... Mais l'idée primitivement conçue, finissant par disparaître entièrement de la science, n'est pour le géomètre qu'une sorte de *cause occasionnelle* de son travail. Il en résulte que, la géométrie étant exclusivement la science des figures qu'il a construites, il est absolument vrai de dire avec Kant que le géomètre construit l'objet même de son étude [1]. » Ainsi la morale a pris naissance du jour où les hommes ont remarqué que quelques-uns d'entre eux exécutaient des actes que les motifs intéressés ne suffisaient pas à expliquer, mais elle ne devient une science qu'à la condition d'abandonner ce point de départ empirique, qui ne lui permettrait jamais de dicter des lois absolues; comme la vraie géométrie, elle doit reposer sur un ou plusieurs axiomes ou vérités *a priori*.

En fait, toute morale digne de ce nom se fonde sur des postulats métaphysiques. Pour Leibniz, la moralité consiste dans la clarté des représentations de la monade; mais cela suppose admis : 1° le système des monades, 2° la prééminence de l'intellect sur les autres facultés. On a déjà vu, et Schopenhauer a parfaitement démontré, que Kant admet sans preuve l'idée d'un devoir, d'une loi absolue, d'un impératif catégorique; seulement on peut prétendre que Kant n'a pas eu l'ambition de donner une morale, pas plus qu'une méta-

1. P. A. Bertauld, *Introduction à la recherche des causes premières*, t. I, p. 77, 84, *passim*, Germer Baillière, 1876.

physique, mais de faire voir ce qu'elle serait, à supposer qu'elle existât. Les philosophes spiritualises, par exemple M. Janet dans son livre sur *La morale*, postulent : 1° qu'il y a parmi les choses des degrés d'excellence ; 2° qu'il y a une obligation de rechercher les choses les plus excellentes de préférence aux autres. On pourrait multiplier les exemples. De tous, il ressort que le seul moyen de critiquer un système de morale, c'est de vérifier si les principes métaphysiques qu'il admet sont solides, indépendamment de leur valeur éthique, puis si ses parties sont bien d'accord entre elles et si les conclusions ne détruisent pas les prémisses.

Ce résultat n'est point en contradiction avec le rôle éminent de la morale comme critérium de la métaphysique. Quand on dit que les systèmes ne résistent généralement pas à l'épreuve de l'application à la morale, on n'entend pas qu'ils donnent une loi morale fausse, ce qui supposerait connue la vraie, mais qu'ils n'en donnent pas du tout, ou n'en donnent une qu'en se contredisant. Or, si l'on peut dire que le postulat de toute morale est : « Je crois en une métaphysique ; » inversement, le postulat de toute métaphysique doit être : « Je crois en une morale. » Sans cela, l'on retombe dans l'erreur des philosophes qui nient l'éthique et l'esthétique, parce qu'ils ne parviennent pas à les fonder.

Nous pourrions nous contenter, pour écarter les prétentions de M. de Hartmann aux avantages de la méthode inductive, d'avoir montré, d'une part le démenti que sa conduite donne à ses préceptes, de l'autre l'impossibilité théorique de fonder une morale solide sur la simple observation des faits. Mais, pour qu'il ne puisse subsister aucun doute sur ce point capital, nous allons étudier avec l'aide de notre auteur deux systèmes qui se sont, eux, véritablement conformés aux prescriptions qu'il ne fait qu'énoncer. Ces systèmes sont tout à fait inexpugnables sur le terrain où s'est placé Hartmann; si donc, comme nous le pensons, il a le droit de les rejeter, c'est qu'il admet implicitement, dès le début, certains postulats que des scrupules exagérés l'empêchent seuls d'énoncer franchement.

V

La réfutation de la pseudo-morale.

Epicure et Schopenhauer trouvent tous les deux dans l'âme humaine certains ressorts naturels qui la font agir, et ils apellent *bons* les actes qui en procèdent; la seule différence, et elle est essentielle,

c'est que ces actes sont, pour Epicure, ceux qui visent à notre propre plaisir, et, pour Schopenhauer, ceux qui tendent au bonheur des autres ou plutôt à l'allègement de leurs peines. Mais ni l'un ni l'autre n'admettent une *obligation* quelconque de faire le bien. Schopenhauer dit expressément et du ton tranchant dont il est coutumier : « Nous ne parlerons en aucune façon du devoir; cela est bon pour « les enfants et les peuples dans leur enfance [1]. » Quant aux épicuriens conséquents, ils sont muets sur ce chapitre, et l'on sait l'insuccès des deux tentatives de Stuart Mill pour introduire la notion du devoir dans la morale de l'intérêt [2].

M. de Hartmann croit pouvoir réfuter l'épicurisme et par ses propres conséquences, et par les illusions qu'il recèle. En substance, son argumentation revient à ceci : la morale égoïste nous propose pour loi de notre conduite le bonheur individuel, c'est-à-dire une vie où la somme des plaisirs l'emporte par la durée et l'intensité sur la somme des douleurs; or le bonheur individuel est une chimère qui ne peut se réaliser ni sur terre ni ailleurs; donc la morale égoïste se détruit elle-même. L'égoïsme, dit M. de Hartmann, est un colosse qu'aucune force humaine ne peut essayer d'abattre ; s'il doit périr, ce n'est que sous ses propres coups.

Il s'agit de savoir si la bête est bien morte. Laissons de côté la considération de l'autre vie; aussi bien, il paraît bien téméraire de bâtir une morale sur une base aussi fragile. Mais est-il vrai que la recherche du bonheur sur terre se montre aussi vaine que le prétend notre philosophe? Ce qui frappe d'abord ici, c'est la disproportion entre les assertions de M. de Hartmann et les raisons qu'il apporte à l'appui. Les premières sont catégoriques, sans réserve; les secondes, d'une faiblesse singulière. « Les discussions littéraires récentes sur le pessimisme ont amené ce résultat indubitable que l'optimisme trivial, y compris l'optimisme intellectuel (artistique et scientifique), doit être regardé comme une position abandonnée par tous les Allemands pensants; que la justification empirique du pessimisme n'est plus méconnue que par des cerveaux bornés et imbus de préjugés, et que la défense de l'optimisme eudémonologique doit se borner exclusivement aujourd'hui à celle de l'optimisme éthique et religieux, impliquant une pleine reconnaissance du pessimisme

1. *Weit als Wille*, I, § 53.

2. On en trouvera la discussion dans la *Morale* de M. Janet. La première tentative est une logomachie vraiment indigne d'un grand philosophe : de ce que tous les hommes s'accordent pour désirer le plaisir, Mill conclut que le plaisir est *désirable*, par suite, qu'il *doit* être désiré; ceci n'a pas besoin de réfutation. La seconde tentative consiste à introduire le principe de la *qualité* à côté de celui de la *quantité* dans l'évaluation des plaisirs.

empirique [1]. » — « On peut se convaincre par la conversation des personnes de condition inférieure que le pessimisme, en dépit des systèmes, est enraciné dans la nature humaine... Le plaisir esthétique du tragique en est la meilleure preuve [2]. »

C'est dans la *Philosophie de l'inconscient* qu'il faut chercher la justification de tous ces aphorismes. On sait que, à propos du « premier stade de l'illusion », M. de Hartmann y a entrepris un procès en règle contre la vie humaine, dénonçant impitoyablement l'inanité de ses joies, insistant sur l'amertume de ses souffrances, puis faisant le bilan de l'existence et concluant à un déficit énorme. Le pessimisme ou plutôt le *malisme* de M. de Hartmann (car il n'admet pas que le monde soit le pire des mondes possibles) a été trop souvent discuté pour que nous essayions de renouveler un débat épuisé et qui n'a mené à aucun résultat. Nous pensons même qu'il eût mieux valu ne jamais l'ouvrir, et c'est le seul point sur lequel on nous permettra d'ajouter quelques mots.

Le pessimisme est un mot nouveau et mal fait; mais la chose est aussi ancienne que la douleur consciente, c'est-à-dire que l'humanité. Sa formule la plus parfaite est encore cette réflexion mélancolique que le vieil Homère place dans la bouche de Jupiter :

> οὐ μὲν γὰρ τί πόν ἐστιν ἀιζυρώτερον ἀνδρός
> παντων ὅσσα τε γαῖαν ἐπὶ πνείει τε καὶ ἕρπει [3].

Depuis Lucrèce jusqu'à Léopardi, on n'a fait que broder sur ce thème des variations plus ou moins ingénieuses. Tous les trente ou quarante ans, il passe sur l'Europe comme un souffle de désenchantement; l'optimisme trop rebattu devient à la longue banal; le pessimisme exhumé le remplace pour un temps, parce qu'on lui prête le charme de la nouveauté; un grand penseur ou un grand poète le met à la mode, et il y reste jusqu'au jour où les déclamations des désolés de sang-froid en dégoûtent le public et le ramènent à des idées plus riantes. Ce cycle monotone se répètera longtemps, car le pessimisme ne peut ni se démontrer ni se réfuter. Schopenhauer a complètement échoué dans son essai de démonstration théorique qui reposait sur une définition inexacte du plaisir. La démonstration empirique de Hartmann, beaucoup plus longue, n'est guère plus probante, car les optimistes peuvent toujours répondre que les plaisirs et les douleurs ne doivent pas se mesurer au nombre, mais au poids. L'opinion des philosophes grecs, et en particulier d'Aristote, est plus

1. *Phénoménologie*, p. 850.
2. *Ibid.*, p. 52.
3. *Iliade*, XVII, 446-7.

raisonnable : ils ne niaient pas l'existence de la douleur, mais ils croyaient que l'homme vertueux est, en somme, heureux, « à moins qu'il n'éprouve des infortunes pareilles à celles de Priam. » Toutefois cette règle est encore trop absolue, et tout dépend du caractère individuel : on naît optimiste ou pessimiste, et on le demeure. Tous les raisonnements de Leibniz ne feront pas trouver la vie belle à une âme naturellement chagrine.

On peut encore faire cette remarque que, s'il est impossible à un homme de juger d'après les circonstances extérieures du bonheur ou du malheur de son semblable, il est très-difficile aussi de se rendre un compte exact de l'état de sa propre sensibilité. Ils sont bien rares les moments où la douleur ou la joie éclatent avec la force d'un sentiment irrésistible ; nous éprouvons d'ordinaire des impressions mêlées dont la résultante nous échappe, par exemple en assistant à un drame émouvant. Sauf quelques exceptions, le pessimisme et l'optimisme ne sont donc guère que des variétés du psittacisme ; l'humanité aura fait un progrès le jour où leur querelle stérile sera allée rejoindre la controverse des jésuites et des jansénistes sur la grâce.

En tout cas, quelque intérêt que ces discussions puissent présenter pour la littérature et la poésie, la morale n'y trouve point son compte. Si elle est suspendue à une question d'arithmétique, l'épicurisme nous paraît inattaquable; voici pourquoi. L'épicurien ne conteste pas la souffrance, il ne cherche même pas à démontrer que la somme des biens l'emporte sur celle des maux ; il part de ce principe qu'en fait il y a des plaisirs et des gens heureux. M. de Hartmann prétend quelque part qu'aucun de nous, arrivé au terme de la vie, ne consentirait à la recommencer s'il était assuré de repasser par les mêmes alternatives de joie et d'angoisse; mais rien n'est moins exact, et Leibniz dit très-bien que la plupart des hommes ne demanderaient pas une meilleure vie; ils se contenteraient de changer. On ne nie pas qu'il y ait beaucoup d'infortunés et que les plus belles âmes soient souvent les plus tristes; mais on soutient avec raison qu'on rencontre aussi des destinées privilégiées, de hautes intelligences qui traversent l'existence avec une sérénité olympienne, des natures plus vulgaires que la nature se plaît à combler de ses dons et qui, même dans l'adversité, voient toujours le bon côté des choses.

Supposons que notre épicurien soit doué de cet heureux tempérament. Après avoir écouté tous les arguments de M. de Hartmann, qui lui prouve par raison démonstrative qu'il est la plus déshéritée des créatures, il reprendra tranquillement : « Vos discours sont les plus

beaux du monde, mais, que voulez-vous? je me sens heureux et satisfait de mon sort. Toutes les petites misères que vous grossissez outre mesure passent dans ma vie comme de légers nuages sur un ciel bleu. Ces joies que vous disséquez pour en mettre à nu le néant, je leur trouve une douceur infinie. Je suis riche, honoré; ma santé est bonne, ma famille florissante; je goûte avec modération toutes les jouissances, depuis celles de la table jusqu'à celles de l'intelligence. J'en conclus que dans mon cas particulier la morale d'Epicure était excellente et que j'ai très-bien fait de m'y conformer. »

Que répondre à cela? Dès qu'on admet (et comment ne pas l'admettre?) qu'il existe même un seul homme en état de tenir ce langage, la réfutation de la doctrine du plaisir est en défaut, car l'éthique doit promulguer des lois absolument générales. M. de Hartmann ne parle-t-il pas quelque part en termes émus « du reflet rayonnant de la joie intérieure qui se peint sur le visage d'une fiancée baignée d'illusions » [1] ? Ailleurs, ne nous apprend-il pas que la nature accorde à chacun une certaine dose de bonheur nécessaire à l'accomplissement de ses fins [2] ? Ce *minimum téléologique* n'est point à dédaigner. Schopenhauer avait le droit d'écarter comme absurde l'eudémonisme positif, puisqu'il niait la réalité du plaisir; mais dès qu'on abandonne cette position, d'ailleurs intenable, il faut aussi renoncer à réfuter les épicuriens par leurs propres raisons.

Mais il y a plus : les arguments de M. de Hartmann, impuissants contre l'épicurien heureux, ne sont pas moins vains contre l'épicurien malheureux. Ce dernier, lorsqu'il a reconnu que l'infortune s'acharne à le poursuivre, ou lorsque, dégoûté, blasé des jouissances de la vie, il ne voit plus rien qui l'y attache, n'a qu'à en sortir comme d'une bagarre. « La liberté, dit Sénèque, pend à la branche de chaque arbre. » M. de Hartmann reconnaît que la conclusion logique du cynisme est le suicide, qu'Hégésias était plus conséquent que Diogène, mais il croit se dégager par deux arguments subtils. En premier lieu, dit-il, une métaphysique pluraliste et matérialiste peut seule admettre que le suicide ou l'ascétisme recommandé par Bouddha et Schopenhauer éteignent en nous la « volonté de vivre »; pour le monisme, il n'y a qu'une volonté universelle, et la mort des individus ne la détruit ni ne l'affaiblit. En second lieu, nous voyons « qu'en fait l'égoïsme, malgré le nombre croissant des suicides, continue à se cramponner à la vie » [3]. Ce sont là de pures arguties. Plaçons-nous

1. *Phénoménologie*, p. 226.
2. *Ibid.*, p. 717.
3. *Ibid.*, p. 48.

toujours au point de vue de l'épicurien. Ce qui lui importe, à lui, ce n'est pas « la fin des souffrances de l'Un-Tout », la « destruction de la volonté universelle », etc. Il est aussi étranger à la métaphysique qu'à la charité. Ce sont ses souffrances *en tant qu'être individuel et conscient* qui lui pèsent; le jour où il en a assez, il y met un terme par un coup de désespoir. Niera-t-on que son individu ait cessé d'exister et de souffrir? Ceux qui croient à la vie future ou à la métempsycose le peuvent en effet; mais M. de Hartmann s'est coupé cette ligne de retraite : il ne croit pas plus à l'immortalité qu'à la palingénésie. Il ne lui reste plus qu'à s'avouer vaincu. Quant à faire observer que l'égoïsme continue à vivre malgré la conscience de sa misère, c'est signaler un fait curieux pour le psychologue, mais indifférent à la morale. Y a-t-il rien de surprenant à ce que les hommes soient inconséquents? et, quelque principe de morale qu'on adopte, s'imagine-t-on que tous les hommes sans exception vont s'y conformer?

Passons à la morale de Schopenhauer. Les critiques français qui se sont occupés de cette morale n'ont pas assez remarqué la contradiction flagrante qu'y présentent la partie immanente et la partie transcendante. M. Ribot, dans son ouvrage, a négligé de signaler cette antinomie, qui ne suffit pas, à la vérité, à condamner le système entier, mais qui constitue une forte présomption contre lui. Sur ce sujet, la pénétration et la netteté de M. de Hartmann ne laissent rien à désirer. Nous le prendrons pour guide, en complétant ses indications par quelques emprunts faits à Schopenhauer lui-même.

Dans son *Essai sur le fondement de la morale*, Schopenhauer résume en cinq aphorismes les principes de sa morale immanente, c'est-à-dire indépendante de toute considération métaphysique :

1° Aucun acte ne peut se produire sans raison suffisante.

2° Ce qui émeut la volonté ne peut être que le bien (*Wohl*) et le mal (*Wehe*).

3° Toute action qui tend au bien ou au mal de l'agent est égoïste.

4° Nulle action égoïste ne peut avoir de valeur morale.

5° Il n'y a d'action morale que celle qui se propose le *bien* d'un autre, sans aucun mélange d'intérêt personnel.

Nous ne chercherons pas à voir comment Schopenhauer démontre toutes ces propositions; aussi bien, ce serait peine perdue. On ne saurait rien imaginer de plus superficiel et en même temps de plus arrogant que le petit écrit d'où elles sont extraites. L'auteur fait sans cesse appel au « sentiment naturel », qui n'a été vicié chez les peuples de l'Europe que par le *fœtor judaicus*, etc. Il range les

actions humaines dans deux catégories, égoïstes et non égoïstes, et attribue, sans autre discussion, aux secondes la qualification de morales qu'il refuse aux premières. Il relègue la notion du devoir parmi la vieille défroque de la morale théologique ; à l'en croire, la forme catégorique de l'impératif kantien est un emprunt fait au Décalogue, et cet emprunt est rendu manifeste par l'expression archaïque dont Kant affuble ses maximes (*Du sollst nicht lügen*, Point ne mentiras). Quoi qu'il en soit, la moralité, selon Schopenhauer, consiste dans le dévouement absolu au bien d'autrui ; ce dévouement n'est pas une utopie : c'est un fait quotidien et qui se traduit en nous par le sentiment de la sympathie. Schopenhauer appelle la sympathie du nom de pitié et ne paraît ainsi connaître qu'une seule de ses formes ; pourtant il est tout aussi naturel à l'homme de se réjouir des joies de ses semblables que de s'affliger de leurs maux. Si parfois le spectacle du bonheur d'autrui éveille en nous des sentiments d'une autre nature que la joie, l'envie par exemple, inversement le spectacle de leur infortune n'est pas toujours accompagné de chagrin. Un moraliste a exprimé sous une forme incorrecte un fait malheureusement trop exact : « Nous éprouvons toujours un plaisir secret au malheur de nos amis. » Trois raisons expliquent l'oubli intentionnel de Schopenhauer : son humeur atrabilaire, sa théorie du plaisir, et son désir de distinguer sa doctrine de celle d'Adam Smith, qui faisait, on le sait, de la sympathie sous toutes ses formes le fondement de la morale.

De la pitié, disons de la sympathie, Schopenhauer prétend tirer toutes les vertus : elle peut se manifester par des effets positifs, quand elle me porte à faire du bien à autrui : elle prend alors le nom de charité ou de philanthropie ; ou par des effets négatifs, en m'empêchant de nuire à mes semblables : elle s'appelle alors justice ; le devoir ne serait qu'un nom donné aux actes dont l'omission constitue une injustice. Ainsi se trouve rempli entièrement le programme de toute morale, que résume cette maxime : *Neminem læde, omnes juva.* Quant à la pitié elle-même, elle s'explique le plus aisément du monde par la communauté d'essence de tous les individus, laquelle est intuitive dès qu'on conçoit l'idéalité de l'espace et du temps, qui sont, d'après Schopenhauer, les seuls « principes d'individuation ».

De cette analyse, nous ne retenons que ceci : parmi les vertus, Schopenhauer exalte surtout la charité, la bienfaisance sous toutes ses formes ; il faut aimer nos semblables comme d'autres nous-mêmes, soulager leurs maux comme si c'étaient les nôtres : voilà le dernier mot de la morale immanente. Procédons maintenant en

sens inverse, et, partant des principes ontologiques de Schopenhauer, cherchons à en déduire les conséquences pratiques.

Le *substratum* commun de tous les phénomènes, le seul être qui existe par lui-même, c'est la volonté, laquelle, en s'*objectivant*, a produit le monde. Inconsciente par essence, consciente par accident, c'est-à-dire dans l'individu, la volonté, lorsque l'intelligence l'éclaire complètement, reconnaît que le monde est une illusion (*maya*), la vie un long martyre. Alors de deux choses l'une : ou bien elle persiste dans son aveugle désir de vivre, ou bien elle s'efforce de l'extirper en elle et d'atteindre à la libération, c'est-à-dire à la négation absolue du vouloir vivre (*die Verneinung des Willens zum Leben*). Au premier abord, le suicide semble le meilleur expédient pour conquérir d'un coup la liberté ; mais le suicide, loin de constituer une négation du *vouloir vivre*, en est, suivant Schopenhauer, la plus énergique affirmation ; et d'ailleurs qu'est-ce qui nous prouve que le suicide détruise même l'individu [1] ? En tout cas, le plus sûr est de ne pas courir le risque de se tromper : au suicide, qui ne détruit que le corps, le sage devra préférer l'*ascétisme*, qui éteint en nous l'attachement à la vie, et la *chasteté* absolue, qui empêche la souffrance de se perpétuer sur terre. Il acceptera avec reconnaissance toutes les épreuves et tous les outrages, parce qu'ils contribuent à le dégoûter de l'existence ; il courra même au-devant et s'imposera les macérations les plus dures ; il se mortifiera dans toute la force du terme. Les méchants s'imaginent à tort qu'ils nuisent à un homme en l'accablant de mauvais traitements : « Par rapport à celui qui en est l'objet, ces mauvais traitements sont *physiquement* un mal, mais *métaphysiquement* un *bien* et, au fond, un *bienfait*, puisqu'ils contribuent à l'amener au-devant de son véritable salut [2]. »

Nous laissons maintenant la parole à M. de Hartmann : « D'après ce développement logique, il est évident qu'on ne peut pas se soustraire à la nécessité de faire un dernier pas, d'ajouter à l'édifice le couronnement négligé par Schopenhauer. Cette dernière consé-

1. Au fond de toute la morale ascétique de Schopenhauer, il y a une vague croyance à l'immortalité personnelle, dont on retrouve aussi la trace dans sa foi aux revenants. Voyez une lettre du peintre Lunteschutz, reproduite dans la traduction française de l'*Essai sur le libre arbitre*, p. 125, note : « Schopen-« hauer m'a raconté beaucoup d'histoires de revenants, dont il ne semblait « pas mettre en doute l'authenticité, car il les racontait avec la plus grande « émotion. » On retrouve chez Hartmann des superstitions analogues. Dans la *Philosophie de l'inconscient*, il est souvent question de la seconde vue; dans la *Phénoménologie*, il s'occupe sérieusement de la possession démoniaque.

2. *Parerga*, t. II, § 172.

quence consiste à reconnaître que la morale ordinaire, qui nous prescrit d'éviter l'injustice, d'adoucir les souffrances, de travailler au bonheur du prochain, non-seulement n'est pas le but suprême de la vie, mais encore n'est un concept admissible que du point de vue de l'affirmation de la volonté ; au contraire, sur le terrain de la négation de la volonté, cette morale est foncièrement erronée, parce qu'elle contredit le vrai principe de l'éthique et contrarie la fin véritable de l'existence. De même que Schopenhauer, d'accord avec le bouddhisme et le christianisme, ne considère la satisfaction de l'instinct sexuel par le mariage que comme un acte relativement moral pour ceux que retient encore prisonniers l'*affirmation de la volonté* et qui devient immoral à un point de vue supérieur, parce qu'il implique un manquement au principe de la *négation du vouloir*, ainsi les bienfaits, relativement moraux au regard de la morale ordinaire, doivent être flétris comme immoraux du point de vue de la négation du vouloir, parce qu'ils peuvent devenir pour le prochain une tentation à la chute, parce que, de toute façon, ils ne font qu'entraver et retarder la marche de sa purification, qui ne peut s'accomplir que par la douleur, et portent conséquemment préjudice à son salut véritable... D'après le principe de faire aux autres ce que je voudrais qu'ils me fissent, je ne puis donc m'empêcher de leur infliger le plus de souffrances et de maux qu'il m'est possible, maux que je considérerais comme les bienfaits métaphysiques les plus précieux s'ils m'étaient infligés à moi-même... Si donc j'avais le pouvoir d'un despote oriental, par exemple, je devrais opprimer et écorcher mes sujets de toutes mes forces, tarir les sources de leur bien-être, les accabler de tortures spirituelles et corporelles choisies, afin de déraciner dans le plus grand nombre possible la volonté de vivre, le tout dans la généreuse intention de coopérer aux fins de la nature et en regrettant profondément les souffrances physiques que j'infligerais à mes semblables [1]. »

On voit qu'entre la morale immanente de Schopenhauer et sa morale transcendante il y a bien une antinomie irrémédiable, puisque l'une exalte la bienfaisance et que l'autre la proscrit. Mais cela ne signifie pas qu'il faille opter entre elles, et, au dire de M. de Hartmann, on doit rejeter l'une et l'autre. La morale de la pitié donne d'abord prise à toutes les objections que soulèvent les morales du sentiment en général ; mais elle présente encore des défauts qui lui sont propres. La pitié, telle que la définit Schopenhauer, est bien loin d'être un sentiment absolument désintéressé ; l'épithète de désin-

1. *Phénoménologie*, p. 43-45, *passim*.

téressé appliquée à un sentiment est, au reste, une contradiction *in adjecto*. Puis, bien des actes inspirés par la pitié peuvent être moralement condamnables ; inversement, elle est impuissante à fonder toute une classe de devoirs, ceux de justice, aussi saints que ceux de charité, et tendrait plutôt à les détruire. Comment condamner au nom du principe de la sympathie un homme qui dépouillerait un riche pour soulager la misère d'un indigent ? Comment condamner tous les manquements envers la patrie, l'Etat, les corporations ? Quant à la morale transcendante, « son vice fondamental doit être cherché dans la croyance à la possibilité d'une négation individuelle du vouloir vivre. Si l'on considère l'individu, malgré sa réalité, comme phénoménal, la négation de la volonté individuelle ne changerait rien à l'insatiabilité et à l'infinitude de la volonté universelle ; si l'on déclare l'individu non phénoménal, mais substantiel, alors la volonté individuelle ne peut pas être brisée, puisqu'elle existe éternellement comme telle. Dans tous les cas, la mortification de la volonté par le quiétisme et l'ascétisme ne peut être regardée comme un moyen d'amener la délivrance finale de l'individu que par suite d'un aveuglement singulier ; c'est une efflorescence de l'imagination mystique de l'Orient que Schopenhauer a eu tout à fait tort de traduire dans le langage de la métaphysique moderne [1]. »

Ici, M. de Hartmann nous paraît faire fausse route. Autant nous reconnaissons la réalité de la contradiction qu'il signale entre les deux morales de Schopenhauer, autant nous contestons la valeur des critiques qu'il adresse à chacune d'elles en particulier. La réfutation de la morale de la pitié repose tout entière sur l'hypothèse que la morale doit rendre compte de la justice ; mais, en supposant même que Schopenhauer fût incapable d'expliquer cette vertu, il lui resterait toujours la ressource de nier que la justice ait rien de commun avec la moralité proprement dite et soit autre chose qu'une condition nécessaire du maintien des sociétés. De même, la morale transcendante de Schopenhauer cesse d'être inconséquente si l'on admet formellement que la substantialité et l'impérissabilité n'appartiennent qu'à la volonté universelle ; l'extinction des volontés individuelles en tant qu'individuelles est alors parfaitement possible, et il est très-raisonnable de prescrire l'ascétisme. Encore une fois, qu'importent à l'individu les intérêts de l'Un-Tout? souffrira-t-il de maux dont il n'a pas conscience? « Après nous le déluge! »

1. *Phénoménologie*, p. 46.

Si l'on a suivi avec attention ces deux études parallèles des morales d'Epicure et de Schopenhauer, on devra convenir qu'elles résistent victorieusement à toutes les attaques de M. de Hartmann. Ainsi, par rapport à la logique, notre philosophe est dans le faux, et cependant, par rapport à la morale, il est dans le vrai. C'est qu'au fond de sa polémique contre les doctrines du plaisir et de l'ascétisme, il y a autre chose qu'une divergence de vues sur la valeur de l'existence ou le meilleur moyen d'y mettre un terme. M. de Hartmann dit quelque part que l'égoïsme n'est ni moral ni immoral, qu'il est simplement naturel : c'était là l'argument auquel il convenait de s'attacher au lieu de ne l'effleurer qu'en passant. C'est parce que l'épicurisme méconnaît l'obligation morale ou est impuissant à la fonder, qu'il ne saurait prétendre sérieusement au titre d'éthique. Epicure avait une sourde conscience de cette lacune lorsqu'il rangeait la *vertu* parmi les éléments du bonheur ; sous ce nom, il ne faisait que rétablir dans son système, au mépris de la logique, une notion indispensable à la constitution de la morale. Vivre heureux ou sortir de la vie, voilà l'alternative que propose l'épicurisme, mais il ne peut la proposer qu'au nom du sentiment naturel; la morale y est étrangère. C'est par un pur sophisme que l'épicurisme transforme en devoir le suicide qui n'est qu'une inspiration désespérée de la sensibilité. Il ne suffit pas de constater que l'épicurien continue de vivre lors même qu'il reconnaît l'inanité de la vie. « Heureux ou non, il *faut* que tu vives, » voilà ce que prescrit la morale : le suicide est comme la pierre de touche des morales de l'antiquité. M. de Hartmann admet, au moins implicitement, cet axiome; mais alors tous les arguments tirés du pessimisme sont superflus. L'égoïsme est incompatible avec l'idée d'obligation; cela suffit à l'écarter définitivement. Tout ce qu'on ajoute à cette simple remarque ne peut que nuire.

Il en va de même de la doctrine de Schopenhauer : la substitution de l'ascétisme au suicide, de l'altruisme à l'égoïsme, n'est qu'une correction de détail. Epicure, Hégésias, Schopenhauer sont autant de médecins qui prescrivent les remèdes différents à un malade *s'il* veut guérir, mais ils sont hors d'état de lui prouver *pourquoi il faut* qu'il guérisse.

Le défaut capital des morales d'Epicure et de Schopenhauer n'a pas entièrement échappé à M. de Hartmann ; mais il disparaît comme noyé dans la foule des menues critiques qui ne prouvent rien. Il y a pourtant un passage où l'auteur s'exprime avec une netteté parfaite. Aussi longtemps, dit-il, qu'un moraliste n'a pas le courage de bannir entièrement l'idée du *devoir* de sa doctrine (*et une pareille doctrine serait alors tout, plutôt qu'une morale*), quelque aversion qu'il pro-

fesse pour la forme impérative de l'éthique, il ne pourra empêcher celle-ci de s'y réintroduire en cachette [1]. » Ces lignes, en même temps qu'elles renferment la condamnation sans appel de toute morale « naturelle », complètent enfin la démonstration que nous avions annoncée; la méthode suivie par Hartmann n'est expérimentale qu'en apparence; en réalité, elle repose sur plusieurs postulats, dont le principal est la croyance au caractère impératif de la loi morale. A la différence des systèmes que nous venons d'examiner, l'éthique, pour Hartmann, est donc bien une science des devoirs, et non pas seulement une science des mœurs.

Il reste à savoir si M. de Hartmann, plus ambitieux que ses prédécesseurs, a été aussi plus heureux, et si nous trouverons dans cette éthique les éléments nécessaires pour justifier la forme impérative qu'il lui attribue. Notre recherche se divise naturellement en trois parties. Il faut d'abord que la nature même du devoir soit clairement définie, ensuite que les conditions subjectives du devoir soient réalisées, en dernier lieu que la fin proposée à notre volonté soit capable et digne de nous servir de loi. Si sur ces trois points les réponses de M. de Hartmann se montrent satisfaisantes, les divergences de vues ne pourront plus porter que sur des questions de détail.

VI

Le devoir.

Hartmann distingue, comme tout le monde, trois phases dans la moralité : l'état d'innocence, où le conflit entre la passion et le devoir ne s'est pas encore produit; l'état de moralité réfléchie, où ce conflit éclate et se prolonge, et un troisième état, où les deux adversaires se sont réconciliés au sein d'une harmonie parfaite. Kant appelle sainteté ce troisième état, le plus élevé de tous, et le réserve à des êtres supérieurs à l'humanité; M. de Hartmann croit qu'il nous est accessible et l'appelle vertu : c'est une question d'appréciation qui présente peu d'intérêt. Il n'en est pas de même de celle qui regarde la nature et la portée de la notion du devoir, car l'état de moralité réfléchie, s'il n'est pas le seul, est le plus usuel de tous. Hartmann caractérise le sentiment du devoir en ces termes obscurs (306) : « C'est la présence immédiate dans la conscience des mo-

1. *Phénoménologie*, p. 330.

« biles caractérologiques, dont la nature a pour effet de faire agir sur « la volonté, comme motif, la représentation qui leur correspond. » Nous apprenons « que le sentiment du devoir amène le déplaisir en « tant qu'il condamne à la non-satisfaction les inclinations égoïstes, « mais qu'il est accompagné de plaisir en tant qu'il satisfait l'inclina- « tion naturelle qui lui correspond et qu'il élève le sentiment moral « que nous avons de notre personne... Le sentiment du devoir est « lui-même une inclination. Kant ne pouvait ni ne voulait l'admettre, « parce qu'il prétendait élever une barrière infranchissable entre « les inclinations naturelles, immédiates et le devoir. Le sentiment « du devoir doit être défini : le sentiment d'être obligé... C'est le sen- « timent seul qui imprime à la représentation d'une action le carac- « tère du devoir [1]. » Enfin le sentiment du devoir se décompose en trois autres sentiments : le *respect* de la loi, considérée comme supérieure à ma volonté; la *fidélité* à la loi, c'est-à-dire la croyance à la permanence de l'obligation ; l'*amour* de la loi, qui sert de transition entre la moralité réfléchie et la vertu parfaite.

Ainsi conçu, le sentiment du devoir épuise le côté formel de la conscience morale (314). Mais il n'en détermine pas le contenu. « Le « sentiment du devoir ajoute à un contenu défini la reconnaissance « de l'obligation ; mais, en lui-même, il n'a rien qui puisse décider sur « le contenu qui doit être regardé comme obligatoire. » (315.) Or un pareil contenu n'est fourni ni par la morale hétéronome, ni par le goût, ni par la sensibilité : « Il ne peut être question d'une obligation « du goût au goût ou du sentiment au sentiment dans tous les cas. » (317.) Le goût et le sentiment apprécient et désirent ; ils ne donnent pas de lois. « Nous ne connaissons qu'un facteur dans l'esprit auquel « il soit particulier de s'attribuer un pouvoir législatif inconditionnel « et de réagir négativement contre ce qui lui résiste : c'est la raison. « La raison exige absolument que tout soit raisonnable et se retourne « contre tout ce qui est contraire à la raison, soit pour le rendre raison- « nable, soit, si cela est impossible, pour lui ravir l'être. » (318.) Puis nous lisons dans une note discrète, mais importante : « Il faut bien « remarquer que nous nous mouvons ici sur un terrain purement « phénoménologique. Il ne s'agit nullement de prescrire au lecteur « ce qu'il *doit* faire, mais de constater : 1° que, sans la représentation « d'un pareil *tu dois*, il n'y a pas d'obligation, par suite pas de devoir, « pas de moralité consciente ; 2° qu'un pareil sentiment de l'obligation « se rencontre effectivement dans la conscience. La question de savoir « si à un pareil *tu dois* revient une importance plus que subjec-

1. *Phénoménologie*, p. 307, *passim*.

« tive et illusoire reste *en ce moment* en dehors de nos recher-
« ches. » (318.)

Arrêtons-nous ici : nous possédons maintenant toutes les pièces nécessaires pour juger cette doctrine. Il y a entre Kant et M. de Hartmann cette différence remarquable que Kant postule en quelque sorte l'*idée* du devoir, tandis que M. de Hartmann en postule le *sentiment*. Kant soutient que la loi doit nous déterminer à l'action par le concept même qu'elle renferme; M. de Hartmann croit que l'idée du devoir doit, comme toutes les autres idées, pour agir sur notre volonté, prendre la forme d'un sentiment; suivant l'un, le sentiment du devoir, quoique réel, est un moment accessoire et, au fond, étranger à la moralité; l'autre n'est pas éloigné de faire consister la moralité tout entière dans ce sentiment. On ne saurait imaginer de contraste plus tranché.

Il ne faudrait pas croire qu'il n'y ait là qu'une chicane de mots : en vérité, le caractère de la morale tout entière y est engagé. Une fois en possession de l'idée du devoir, Kant en déduit immédiatement la formule de la loi morale qu'exige cette idée; il est impossible après lui avoir accordé le premier point de contester le second; mais on peut fortement mettre en doute, avec Schleiermacher et d'autres critiques, que cette formule même soit autre chose qu'une enveloppe sans contenu. Hartmann, au contraire, nous fournit bien un contenu, mais l'enveloppe manque. Il part du *sentiment* du devoir ou de l'obligation; or le sentiment est un fait d'expérience sur lequel on ne raisonne pas; il est ou il n'est pas, et, s'il est, on doit le prendre tel qu'on le trouve avec ses exigences, ses caprices, ses intermittences, etc. Partant, quelle que soit la loi à laquelle on arrive en fin de compte, cette loi ne pourra être reconnue comme obligatoire que si le sentiment (et non la raison) l'estime telle, la sent telle : la raison ne peut être juge et partie dans sa propre cause.

Nous avons peine à comprendre le renvoi aux développements ultérieurs indiqué dans la note que nous avons citée. Dans tout le reste du livre, pour parler comme M. de Hartmann, on ne se meut plus que sur le terrain de la raison. Supposons que la raison nous révèle l'existence des fins dans la nature, qu'elle nous enseigne que la fin de l'individu inférieur est le bien de l'individu immédiatement supérieur, que la fin ultime de l'homme est le bien de l'univers, que ce bien consiste dans l'anéantissement général de l'être, etc. Toutes ces connaissances sont de nature purement spéculative; y trouve-t-on l'ombre d'une obligation? Serait-ce dans la théorie de la finalité qu'on découvre la justification du caractère impératif de la loi? Il eût été bon d'abord que l'auteur énonçât avec quelque clarté ce qu'il

entend par une fin. L'explication qu'il donne de ce mot est peu intelligible : « La fin est le logique dans sa sollicitation par l'illogique, « ou l'idée dans sa réalité et comme contenu d'une volonté qui la « réalise à l'aveugle [1]. » Mais si, au lieu de se tenir servilement à la lettre de cette définition, on s'attache à l'esprit du développement qui la renferme, on reconnaîtra que la fin est pour Hartmann, comme pour Kant, la détermination des parties par un tout; seulement, tandis que Kant n'accordait au principe de finalité que la valeur d'un principe régulateur de nos connaissances, Hartmann est pénétré de la réalité objective des fins et ne cesse d'en accumuler les exemples dans la *Phénoménologie*, comme dans la *Philosophie de l'inconscient*.

Ainsi l'étude des fins constitue une recherche exclusivement théorique, et il reste toujours à savoir comment et pourquoi le concept du devoir s'attache à la finalité en général, ou à telle fin en particulier. Hartmann répond pour le premier point que la raison est « la seule faculté qui s'attribue un pouvoir législatif inconditionnel ». Mais cette réponse est un sophisme et renferme précisément la confusion entre l'obligatoire et le nécessaire que Hartmann, après Schopenhauer, reproche à Kant. La raison prescrit ce qui est et non pas ce qui doit être, et ce n'est pas seulement le langage vulgaire qui a toujours établi un rapprochement entre la loi du devoir et les lois positives de nos sociétés humaines : si la loi morale n'était pas, comme ces dernières, susceptible d'être violée, il serait extrêmement ridicule d'en recommander l'observation, puisque, de fait, nous nous y conformerions toujours. Imagine-t-on un moraliste qui prescrirait aux hommes d'obéir aux lois de la gravitation? M. de Hartmann n'en est heureusement pas là; il admet qu'il est possible de violer la loi, et qu'elle est violée tous les jours. A la vérité, dans le chapitre ingénieux qu'il appelle sa *Cacodicée*, il cherche à prouver que le mal profite toujours (médiatement) à la cause du bien, soit en le stimulant par la résistance, soit en se détruisant par sa folie ; mais il n'en conclut pas moins qu'il *faut* se ranger du côté du bien. Or, pour fonder cette obligation, il ne suffit évidemment pas de dire que le bien est identique à la fin, ni que la cause du bien a besoin pour triompher de plus de facteurs positifs que de facteurs négatifs.

Si le concept de finalité en général ne couvre pas le concept d'obligation, peut-être la forme particulière que lui donne notre philosophe sera plus satisfaisante. Le panthéisme nous révèle en chacun de nous une double nature; nous vivons à la fois d'une vie indivi-

1. *Phénoménologie*, p. 546.

duelle et d'une vie absolue; la moralité consiste à sacrifier les fins particulières de l'individu à celles de l'absolu, dont nous participons. M. de Hartmann répète maintes fois que pour l'absolu il n'y a pas de devoir; il résulte de cette observation que la moralité n'est pas épuisée par la poursuite *inconsciente* des fins de l'absolu, mais qu'elle demande le sacrifice *conscient* de nos intérêts particuliers. Or il est impossible de voir comment, aux yeux de la raison, un pareil sacrifice se justifie par le dogme d'unité d'essence. Ce dogme prouve tout au plus qu'il est aussi « raisonnable » de poursuivre mes fins absolues que mes fins individuelles; mais il ne motive ma préférence ni dans un sens ni dans l'autre. Donc, au point de vue de la morale rationnelle, l'égoïsme, l'indifférence suprême, le nihilisme, le scepticisme sont irréfutables.

C'est ici qu'on pourrait penser que l'intervention du sentiment sera de quelque secours. La raison, arrivée au bout de sa tâche, soumettra donc les résultats de ces investigations à l'approbation du sentiment. Celui-ci ne lui avait pas accordé un blanc-seing; il s'était reconnu impuissant à déterminer le contenu de la loi morale, mais il s'était réservé le droit de sanctionner ou de rejeter le contenu que lui présenterait la raison. Son désistement était une délégation, non une abdication. M. de Hartmann s'imagine que le sentiment éclairé par la raison n'hésitera pas à accepter comme sienne la loi morale qu'il propose; il nous décrit même quelque part l'amour unanime avec lequel tous les cœurs « battront vers le Dieu du pessimisme ». Comme les sentiments ne s'imposent pas, mais se constatent, les faits réfutent suffisamment cette allégation. Il n'est pas d'idée qui épouvante plus une âme, même stoïque, que celle du néant; nous avons tous, dit Malebranche, un amour naturel de l'être.

Si ces observations sont fondées, on reconnaîtra que ni la raison, ni le sentiment, ni ces deux facultés réunies ne peuvent donner à une loi quelconque un caractère impératif. La raison formule bien des lois générales, mais ces lois ne sont que le résumé des faits ou l'expression d'un besoin de notre esprit; le sentiment détermine bien nos actes; mais, comme il varie d'un sujet à l'autre, il suffirait qu'un seul individu pût nier que la loi « éveille en lui le sentiment du devoir » pour qu'on perdît le droit de la lui imposer. Pour ceux qui ne veulent pas renoncer à la formule universelle et absolue de la loi morale, il ne reste plus qu'une supposition possible : c'est d'admettre que le sentiment du devoir et l'idée du devoir doivent s'effacer devant la *foi* au devoir. La foi naturelle a ceci de commun avec le sentiment qu'elle est un mobile d'action, et ceci avec la raison qu'elle est un instrument de connaissance; mais la connaissance

qu'elle fournit se distingue essentiellement de celle que donne la raison, en ce qu'elle est conjecturale, et l'action qu'elle exerce, de l'action exercée par le sentiment, en ce qu'elle est contingente. Peut-être la « raison pratique » de Kant, convenablement interprétée, se confondrait-elle avec cette conception; mais Kant aurait toujours eu le tort d'employer une dénomination amphibologique.

VII

La liberté.

La condition subjective de l'obligation est la liberté de l'agent. Un être non libre peut être contraint, il ne saurait être obligé. La liberté n'est pas seulement nécessaire au devoir, elle fonde encore la responsabilité. Pas plus qu'aucun philosophe moderne, M. de Hartmann ne conteste ces prémisses; toute la difficulté est de savoir en quoi consiste cette liberté que réclame la morale. On sait que c'est le problème le plus épineux de toute l'éthique et probablement de la philosophie tout entière; des volumes ont été accumulés sur la matière, et la solution définitive n'est pas près d'être donnée. M. de Hartmann croit que son analyse répond à toutes les exigences [1]. Voyons s'il en est ainsi.

Comme son maître Schopenhauer (dans le petit *Essai sur le libre arbitre*), Hartmann voit dans la liberté un concept purement négatif, l'absence de contrainte. Les termes positifs employés çà et là ne doivent pas faire illusion à cet égard; nous verrons que les mots empire sur soi-même, renoncement, etc., ne sont pour lui que des expressions commodes, qu'il définit invariablement par des périphrases négatives. Cette conception négative de la liberté se vérifie dans tous les domaines où la liberté joue un rôle : politique, religion, esthétique. Il s'agit ici de l'appliquer à la liberté morale et de rechercher quelle est la sorte de contrainte dont l'absence constitue cette liberté. Pour M. de Hartmann, la réponse est complexe : il y a plusieurs sortes de déterminisme qui sont incompatibles avec les exigences de la morale, et il les énumère dans l'ordre suivant :

1° *La possession démoniaque.* — La première condition de l'imputabilité est que ce soit bien moi qui agisse et non un démon en moi. Cette condition constitue l'activité propre de l'individu.

2° *Les désordres pathologiques* qui troublent le processus physio-

1. « Le concept de la liberté, nous écrit-il, n'est pas un de ceux dont je « crois devoir reprendre l'étude théorique dans une *Éthique individuelle.* »

logique normal de la genèse de la volonté (folie, somnambulisme, ivresse, vice habituel, passions ou entraînements maladifs). L'absence de ces désordres achève l'imputabilité subjective.

3° *Les associations d'idées involontaires.* — Pendant le sommeil nous ne sommes pas maîtres de régler l'enchaînement de nos représentations; dans l'état de veille, l'attention impose ses lois à la pensée et l'empêche d'errer au hasard.

4° *La domination des motifs sensibles immédiats.* — L'absence de cette domination s'appelle *empire sur soi-même* (*Selbstbeherrschung*). C'est surtout parce que nous pouvons nous soustraire à l'empire des passions du moment présent pour poursuivre avec calme et réflexion un but longuement prémédité, que nous sommes plus libres que les animaux.

5° *La tyrannie de l'égoïsme.* — On a vu en effet que le renoncement à soi-même est le fondement de la moralité.

6° *L'hétéronomie.* — La volonté doit s'affranchir du joug de l'autorité extérieure pour être *moralement* responsable; mais il n'est pas nécessaire qu'elle l'ait complètement secoué pour être *légalement* responsable : les lois pénales seraient superflues si cet affranchissement était général. Cette considération doit nous disposer autant à l'indulgence pour autrui qu'à la sévérité pour nous-mêmes.

7° *La prédominance des mobiles sensibles en général.* — La plus haute forme de l'autonomie morale consiste dans l'hégémonie de la raison. Liberté et raison sont des termes convertibles [1].

Nous avons suivi M. de Hartmann dans cette longue analyse dont le résultat final n'est autre qu'une formule donnée par Leibniz et Hegel. Il est fâcheux de devoir avouer que loin d'avancer l'état de la question elle en recule indéfiniment la solution. En effet, de l'aveu même de notre auteur, l'analyse précédente prouve « que toutes les formes de la liberté intérieure ne consiste qu'à transporter l'empire d'une partie de l'âme à l'autre; la liberté n'est jamais que partielle et l'affranchissement d'une contrainte est achetée par l'asservissement à une autre contrainte [2]. » Il y a, comme on voit, une remarquable coïncidence entre cette théorie politique et celle de la liberté politique que résume cette phrase (390) : « La tâche des hommes ne consiste pas dans la conquête de la liberté, mais dans la soumission volontaire à une servitude rationnelle. » La seule différence c'est

1. Nous ne voyons pas de différence appréciable entre cette définition de la liberté et celle qu'ont adoptée plusieurs spiritualistes récents : la liberté est le pouvoir de se déterminer d'après des concepts. Aussi toutes les critiques qu'on va lire s'appliquent-elles également à cette formule.

2. *Phénoménologie*, p. 447.

qu'en politique la liberté ne doit être considérée que comme *but*, tandis qu'en morale elle est avant tout une *condition* pour réaliser une certaine *fin*. Dans tout le développement qu'on vient de lire, M. de Hartmann montre très-bien quelle est la marche que suit l'esprit pour s'élever de degré en degré jusqu'à une liberté fort acceptable comme fin relative, mais il n'indique pas du tout si ce progrès est imposé à l'esprit par la nature des choses ou s'il dépend de lui de ne pas s'y engager et de s'arrêter à un échelon quelconque.

Au fond, c'est par un fâcheux abus de mots qu'on persiste à donner le nom de liberté à l'état de l'âme caractérisé par l'hégémonie de la raison. En réalité, il n'y a pas de contrainte plus absolue, plus tyrannique que celle de la raison : une fois que nous nous sommes livrés pieds et poings liés à son empire, c'est une bien vaine illusion de croire qu'en aucun cas elle nous laisse le choix entre deux lignes de conduite. Il ne sert de rien de répéter avec les stoïciens, Hegel et tant d'autres, que la raison est ce qu'il y a de plus nous en nous; le sentiment naturel s'oppose à ces subtilités. Si la liberté existe, elle n'existe pas seulement pour la conformité à la raison, mais aussi pour son contraire; il n'y a pas que la liberté du bien mais aussi la liberté du mal. Voilà le nœud du problème, et l'on avouera que l'analyse de Hartmann ne le dénoue pas. Il définit la liberté comme un état, et la liberté est un pouvoir, et, comme dit Aristote, un pouvoir qui embrasse les contraires.

Mais ce n'est pas en quelque sorte par impuissance que Hartmann méconnaît cette nature singulière de la liberté; il la nie formellement. « Aucune des formes que peut revêtir la conscience morale, dit-il, n'est entièrement dépourvue de valeur positive, excepté la conception purement négative d'une liberté d'indétermination. » (XI.) Il consacre tout un chapitre à réfuter la vieille erreur du *liberum arbitrium indifferentiæ*, qu'il définit ainsi : l'absence d'une détermination régulière de la volonté par la conformation du caractère et l'influence des motifs. Bien que les arguments qu'il présente soient fort connus et se trouvent presque tous rassemblés dans l'opuscule précité de Schopenhauer [1], on nous permettra de les rappeler en quelques mots.

D'abord cette prétendue liberté d'indifférence ne nous est pas révélée par l'expérience. La conscience de la liberté que s'imagine avoir l'homme du commun n'est que le sentiment de l'empire sur soi,

1. *Essai sur le libre arbitre*, traduit en français (Bibl. phil. contemp.), 1876. Comparez pour ce qui va suivre un passage analogue du livre de Ferri sur la liberté, analysé par M. Espinas dans la *Revue* de février 1879.

c'est-à-dire de la faculté d'opposer victorieusement à certaines excitations immédiates les motifs plus lointains tirés du fond de notre âme; mais ces motifs eux-mêmes sont une raison déterminante et ne naissent pas *ex nihilo*. Quand même nous aurions conscience de la liberté d'indifférence son existence ne serait pas, pour cela, démontrée; la servitude peut être très-réelle et très-cachée; ne sommes-nous pas, à chaque instant, victimes d'illusions étranges sur la nature des motifs qui nous sollicitent? C'est l'argument de la girouette résumé par Spinoza dans une phrase célèbre : « Homines appetitus sui sunt conscii et causarum quibus determinantur sunt ignari. »

De plus l'hypothèse du libre arbitre n'est nullement nécessaire pour expliquer aucun fait psychologique, moral ou théologique. En particulier la responsabilité judiciaire et morale trouve sa justification parfaite dans l'empire que chaque homme exerce sur lui-même et *dans l'impossibilité d'en fixer d'avance les limites*. Inversement, que de raisons positives militent contre cette hypothèse! Elle est en contradiction formelle avec le principe de la causalité universelle; bien loin d'être nécessaire à la morale, elle la détruit : ce qui fait la valeur de nos actions, c'est, en effet, le motif qui les inspire; si donc nous agissons sans motif, nous agissons d'une manière non pas immorale, mais étrangère à la moralité. Enfin la liberté d'indifférence supprime tous les rapports des hommes, éducation, législation, commerce, échange, car les calculs qu'on fonde perpétuellement sur la connaissance de la nature humaine pourraient être renversés par le caprice, le hasard, la fantaisie.

Toutes ces objections ont du poids, hormis l'avant-dernière. Il est faux de dire que le jugement moral porte soit sur l'acte, soit sur les motifs : l'acte est un simple fait physique, les motifs sont de simples faits psychologiques, des pensées, comme eût dit Descartes, et il est absurde de défendre à un homme d'avoir de mauvaises pensées : ce serait prescrire la sainteté. Ce que vise le jugement moral, ce n'est ni l'acte isolément, ni les motifs isolément, mais le rapport entre ces deux termes, autrement dit la résolution : et c'est précisément parce que la résolution ou choix entre les motifs passe pour libre qu'on se croit le droit de l'approuver ou de la flétrir.

Les autres arguments prouvent seulement la difficulté (dont nul ne doute) de concilier le déterminisme réclamé par la science avec la liberté réclamée par la morale. Mais il est téméraire de fermer les yeux sur les exigences de la morale, parce qu'on ne peut les accorder avec d'autres exigences; il est plus que téméraire de prétendre que la responsabilité morale trouve un fondement assez solide dans l'impossibilité où nous sommes de déterminer d'avance la

limite où s'arrête notre pouvoir personnel. Cette considération suffit à la responsabilité légale; mais, en morale, notre ignorance des faits ne change pas les faits. Dans le système des déterministes, ma résolution prouve *à posteriori* quelle était la limite de mon pouvoir personnel, et si, malgré cette expérience, je persiste, dans l'occasion, à croire ce pouvoir illimité, c'est une pure illusion dont le moraliste ne doit pas tenir compte. Hartmann compare très-joliment la volonté au mécanicien d'une locomotive : le mécanicien serait incapable d'arrêter la machine en mouvement avec sa seule force musculaire, quelque vigoureux qu'il fût; mais en pressant sur un petit ressort, il met en action une série d'engrenages et d'organes dont la force a été calculée de manière à produire cet effet. De même la volonté, prise au dépourvu, succomberait toujours dans la lutte contre la passion, si elle n'avait pas le pouvoir d'évoquer à son secours la « réserve » de raisons que l'expérience et la réflexion ont accumulée dans l'âme. Mais il n'y a là qu'une ressemblance tout extérieure. Dans le premier cas, les organes, une fois mis en mouvement, produisent infailliblement leur effet, indépendamment de la volonté du mécanicien ; dans le second, les organes, c'est-à-dire les motifs, ont une existence et une efficacité toutes virtuelles et qui dépendent à chaque instant de la manière d'être de l'agent moral; l'âme n'est pas un champ de bataille, c'est un combattant.

Cependant tout espoir de trouver une place pour la liberté n'est pas encore perdu. Chacun agit d'après son caractère et ses motifs; mais les motifs sont par eux-mêmes incolores, prennent la teinte du sujet qu'ils sollicitent : le caractère individuel demeure donc comme cause unique de nos déterminations. Mais ce caractère individuel lui-même est-il déterminé par des causes extérieures (caractère des parents, milieu, époque), ou ne faut-il pas placer en lui cette liberté que nous avons bannie de ses manifestations? En un mot, si la liberté immanente est une fiction, la liberté transcendante n'est-elle pas une vérité? On sait que Kant s'est arrêté à cette solution et qu'il a reculé la liberté dans le monde des *noumènes*.

A cette doctrine du caractère intelligible, reprise avec de légères corrections par Schelling et Schopenhauer, Hartmann oppose de nombreuses objections. En premier lieu, si le caractère est vraiment « intelligible », c'est-dire en dehors de l'espace et du temps, il cesse d'être individuel, puisque le temps et l'espace sont les seuls *principes d'individuation* dont nous ayons connaissance; mais un caractère qui n'est pas individuel est un non-sens. Ensuite Schopenhauer déclare à mainte reprise que la responsabilité réside dans l'*esse* et non dans l'*operari*, et, de plus, que le caractère est absolument immuable.

Mais, ce qui intéresse la morale, ce n'est pas la responsabilité de l'être, c'est celle de l'acte. Kant dit très-bien [1] : « Nos responsabilités ne doivent être rapportées qu'au caractère empirique. » L'invariabilité du caractère est, au reste, en contradiction avec le postulat de toute morale qui admet le devoir, puisqu'il s'agit précisément d'améliorer le caractère. Schopenhauer finit par placer la responsabilité non plus dans l'être ni dans l'acte, mais dans le devenir ou l'existence. Chaque individu était absolument libre d'exister ou de ne pas exister; ceux qui ont préféré l'existence au néant sont donc bien *causæ suî* : c'est le péché originel. Rien de plus contradictoire qu'une pareille théorie, qui accorde l'être aux individus avant l'existence; l'un et l'autre sont strictement déterminés d'une part par l'Un-Tout, de l'autre par les lois de l'organisme.

Toutefois Hartmann ne rejette pas tout à fait la doctrine de la liberté transcendante; mais il n'attribue de pouvoir mystérieux qu'à l'Un-Tout, le seul être absolu, le seul qui soit vraiment *causa suî*. L'existence de l'Un-Tout est le résultat d'un acte absolument libre, c'est-à-dire absolument illogique et fortuit; cet acte une fois accompli, toute la suite des êtres et des évènements en découle forcément.

On voit que M. de Hartmann refuse la liberté à ceux qui en ont besoin et l'accorde à ceux qui n'en ont que faire. Le seul être auquel il reconnaisse la condition subjective de devoir, il nie qu'il soit soumis à aucun devoir; le succédané de la liberté, qu'il concède aux individus, s'est montré à nous comme une vaine illusion, incapable de tenir lieu d'un pouvoir positif et indispensable; le *minimum* de M. de Hartmann n'explique donc ni le devoir ni la responsabilité, et, contrairement à ses assertions, la question du libre arbitre reste pendante.

Jusqu'à présent, trois opinions se sont partagé les esprits : l'une nie la liberté comme condition et comme fin, l'autre l'admet comme fin et la nie comme condition, la troisième l'admet à la fois comme condition et comme fin. Sans doute les défenseurs de ces diverses opinions n'en ont pas toujours la parfaite intelligence; mais il suffit de débarrasser leurs systèmes de leurs contradictions pour les ramener aux trois types précédents. Or, de ces trois systèmes, les deux premiers sont rejetés par la morale et le troisième par la logique (car il est absurde de travailler pour acquérir ce qu'on possède déjà); mais il y a un quatrième système plutôt entrevu encore que développé, et qui est peut-être le vrai : il admet la liberté comme moyen et la

1. *Œuvres*, t. II, p. 432, note.

rejette comme fin. Le spiritualisme voit dans le libre arbitre le germe d'une liberté supérieure, mais il n'est peut-être que le reste d'un vieux fond d'indéterminisme absolu, nécessaire pour l'origine de la moralité, mais que les progrès de la moralité tendent à anéantir. Le nécessaire, dit un philosophe récent, ne saurait être primitif, absolu; la liberté seule peut l'être. Il est permis de croire que la liberté est en effet le primitif, mais que, bien loin d'être l'absolu, elle n'est que le point de départ d'une longue évolution dont notre horizon borné nous cache le terme.

VIII

La Fin.

On a vu que la doctrine de M. de Hartmann ne rend compte ni du devoir, ni de la liberté, qui en est la condition subjective; mais notre tâche n'est pas encore finie. Un système ne doit pas être jugé par ses imperfections de détail, quelque graves qu'elles soient. Sans cela, il suffirait à un philosophe de rectifier ses erreurs particulières, et la discussion serait toujours à recommencer. La critique équitable doit, au contraire, purger la doctrine qu'elle examine de toutes les petites taches et s'attacher à l'essentiel, à l'idée mère qui l'inspire et en fait l'originalité. C'est seulement si cette idée elle-même se montre vide, absurde ou contradictoire, qu'on a le droit de rejeter le système tout entier, sauf à en reprendre quelques morceaux qui peuvent être bons [1].

M. de Hartmann a échoué dans la théorie du devoir et de la liberté; mais son échec ne prouve point que le devoir et la liberté ne puissent exister, ni que, une fois ces deux éléments rétablis, sa loi morale ne conserve pas sa valeur intégrale. N'a-t-on pas vu souvent des mathématiciens découvrir des théorèmes féconds ou des séries utiles dont ils ignoraient la démonstration et les propriétés? La doctrine de notre philosophe se présente même ici dans des conditions très-favorables. Avec une modestie au-dessus de tout éloge, il ne prétend pas que la partie dogmatique de sa morale doive être acceptée ou repoussée en bloc. Nous sommes libres, dit-il, de nous arrêter où nous voulons; si le dernier principe choque nos préjugés ou dépasse notre compréhension, nous pouvons nous en tenir au précédent; si celui-ci ne nous agrée point, l'avant-dernier suffira à la rigueur, et ainsi de suite. Cette morale est une véritable hydre de Lerne.

1. M. Fouillée a exposé ces idées avec une grande excellence de pensée et de langage dans l'*Introduction* de son *Histoire de la philosophie*.

Malheureusement, vues de près, les choses changent de caractère. M. de Hartmann n'entre dans le vif de son sujet qu'au moment où il ramène le problème moral à la découverte de la fin de l'individu; il nous reprocherait certainement de nous arrêter à un degré inférieur de l'évolution de la conscience. Il cherche d'abord cette fin de l'individu soit dans le bonheur, soit dans le progrès de la société : admettrait-il qu'on se contentât d'une de ces fins relatives? Assurément non, puisqu'il nous développe dans tout leur détail les conséquences monstrueuses qu'entraîne chacun de ces principes considéré à part. Force nous est donc de faire un pas de plus et de choisir pour fin la fin même du processus universel. Mais, dès ce moment, nous sommes parvenus à la limite extrême de la spéculation : ce que M. de Hartmann intitule pompeusement « principe monistique », « principe religieux », « principe de la téléologie absolue », ne sont que des aspects divers du principe précédent, et ces dénominations nouvelles n'avancent pas la question. La seule chose qui puisse encore intéresser la conscience, c'est de savoir en quoi consiste la fin de l'évolution universelle qu'on lui prescrit de choisir comme fin de l'individu. Conçoit-on une morale dont la formule suprême serait ainsi conçue : « Prends pour fin consciente la fin inconsciente de l'univers, » sans ajouter quelle est cette fin? La conscience ne ressemble pas au célèbre général qui votait pour l'inconnu.

Ainsi rien ne justifie la modestie de notre philosophe. Son dernier chapitre est indispensable non pas comme couronnement, mais comme fondement de la morale entière, qui sans lui flotte en l'air; si ce fondement ne résiste pas à l'épreuve de la discussion, toute la partie dogmatique est non avenue et nous sommes ramenés à la morale subjective, c'est-à-dire naturelle. C'est là une conséquence logique de l'importance exorbitante attribuée à l'idée de la fin.

Nous souscrirons sans discussion à toutes les prémisses de M. de Hartmann. Nous admettons comme premier postulat l'identité de mon être individuel avec celui des autres individus et avec l'absolu, bref le panthéisme; nous admettons comme second postulat que l'être universel ait une fin, et comme troisième postulat que la moralité consiste pour l'individu à prendre pour fin consciente le but inconscient de l'absolu. Toutes ces propositions ont été affirmées, mais non démontrées; mais peut-être trouveront-elles une confirmation inattendue dans le principe suprême qu'il nous reste à examiner.

Pour Hartmann, l'expression « fin de l'absolu » ne peut signifier qu'un état de bonheur positif ou négatif. En effet, nous ne concevons d'autre règle de nos actions que le bonheur ou le devoir, et il ne

peut être question du devoir comme fin de l'absolu, puisque le contenu du devoir lui-même se résume dans le dévouement à cette fin. « Dire que le bien est le but du *processus* universel, c'est prétendre « qu'on va en soirée pour se montrer en cravate blanche. » Le bonheur positif doit être de même écarté dès que l'on admet l'hypothèse du pessimisme : il ne reste donc que le bonheur négatif.

Ce raisonnement, qui a été déjà exposé au long [1], soulève beaucoup d'objections. D'abord il est entaché d'anthropomorphisme. De ce que les hommes n'agissent jamais qu'en vue du plaisir ou pour remplir leur devoir, on conclut prématurément que l'absolu ne peut être déterminé que par l'un de ces deux motifs : rien n'est moins prouvé, et l'on peut prétendre, par exemple, que l'absolu agit par amour pur.

Ensuite on ne peut écarter le bien des fins de l'absolu que si l'on a démontré au préalable la relativité du bien ; mais c'est ce qui n'a été fait nulle part, et l'identité de la moralité avec « le dévouement aux fins de l'Un-Tout » est une hypothèse qui, on l'a vu, n'a été reçue que sous bénéfice d'inventaire. La même remarque s'applique au pessimisme que nous avons regardé comme une impression individuelle plutôt que comme une vérité ressortant de l'examen impartial des faits.

Allons cependant jusqu'au bout des concessions possibles : accordons à l'auteur que l'Un-Tout ne peut poursuivre d'autre but que son bonheur positif ou négatif, et que dans ce monde le nombre des maux l'emporte sur celui des biens. Nous demandons ce que cette constatation prouve à l'égard de l'absolu. Le bonheur ou le malheur des individus entraîne-t-il nécessairement le bonheur ou le malheur de l'Un-Tout? De quel droit affirme-t-on cette solidarité? Pourquoi n'en serait-il pas de la félicité comme des propriétés chimiques, comme de la beauté? « Deux choses belles, dit Lucien, peuvent composer un tout monstrueux, et nous en avons une preuve dans l'Hippocentaure. » L'oxygène et l'hydrogène, en se combinant, forment un corps dont les qualités sont toutes différentes de celles de chacun des composants. Quel rapport y a-t-il entre la condition des hommes et celle de la sensibilité de l'absolu? Que savons-nous d'ailleurs de la félicité des êtres qui peuplent les autres mondes? Tout au plus pourrait-on prétendre qu'un être infini qui trouverait son bonheur dans la souffrance des individus serait Satan et non Dieu; mais on ne voit pas du tout *à priori* pourquoi le point de vue de Hartmann exclurait cette hypothèse, pourquoi l'Un-Tout doit être plutôt bon que méchant. Notre philosophe ne devrait voir là qu'un préjugé, comme dans la croyance si répandue que l'être vaut mieux que le

1. A la fin du chapitre III, *Les principes objectifs de morale.*

néant, et qu'il raille [1]. Cette réfutation directe montre seulement qu'il n'y a pas de raisons pour attribuer comme fin à l'Un-Tout le bonheur négatif plutôt que le positif. A présent, une réfutation par l'absurde montrera laquelle de ces deux solutions il faut rejeter *dans tous les cas*.

La première hypothèse suppose, comme le dit très-bien Hartmann : 1° que l'être absolu avant l'origine du monde ait été foncièrement malheureux; 2° que pour se débarrasser de sa souffrance infinie il se soit imposé une série finie de tourments qui constituent le *processus* de l'univers; 3° que la fin de la moralité consiste dans l'anéantissement du monde, et par suite du Dieu qui s'y est incarné, par le concours des volontés humaines.

Si l'absolu souffrait avant de se faire monde, c'est qu'il existait à l'état non de puissance, mais d'acte, car une virtualité qui souffre ne représente rien. Sa souffrance n'était pas non plus une souffrance quelconque : elle consistait dans le sentiment de la non-satisfaction d'une volonté infinie; mais une volonté sans contenu est une conception inintelligible : cette volonté avait donc un contenu qui n'était autre que l'existence du multiple; et c'est pour contenter cette volonté (dont il avait parfaitement conscience), en un mot parce que cela lui a plu, que l'absolu a créé le monde. Si l'absolu avait conscience de sa souffrance quand il a créé le monde, il ne suffit pas, pour que le monde disparaisse, qu'il reprenne cette conscience : les choses seraient simplement ramenées au point d'où elles sont parties. Aussi n'est-il plus question dans la *Phénoménologie* de cette intelligence ou idée qui par une sorte de ruse faisait naître la conscience, impossible dans l'absolu, au sein des individus; s'il suffisait d'avoir conscience du malheur de l'existence pour y mettre fin, l'absolu s'en serait bien chargé tout seul : ce n'était pas la bonne volonté qui lui manquait, c'était le pouvoir.

Ce pouvoir, d'après Hartmann, se réalisera dans l'humanité. A mesure que l'humanité avance dans la voie du progrès, elle concentre en elle-même une somme d'énergie de plus en plus grande; quand la quantité d'énergie restée en dehors du genre humain sera comme nulle en comparaison de celle qu'il possède, celui-ci, pleinement convaincu de son irrémédiable infélicité, mettra fin d'un commun accord à son existence et à celle du monde.

La catastrophe finale rêvée par M. de Hartmann pourra servir un jour de thème à quelque poème émouvant dans le genre d'une fantaisie célèbre de lord Byron; mais les cauchemars n'ont rien de

1. *Phénoménologie*, p. 401.

commun avec la morale. Jamais l'orgueil humain ne s'est emporté à un excès aussi monstrueux; jamais il ne s'est plus abusé sur la véritable portée de ses forces et les vraies limites de son empire. Les hommes, comme le dit Platon, sont groupés autour de la mer comme les grenouilles sur les bords d'un marais; nous n'avons pas encore exploré toute la surface du globe terrestre, nous n'en habitons qu'une petite partie, nous ne pénétrons pas au delà d'une couche de quelques centaines de mètres; notre terre est un grain de poussière perdu dans le système solaire, notre système solaire une petite tache dans une vaste nébuleuse, notre nébuleuse un point dans l'immensité des mondes. Parce qu'il nous aura plu de nous entretuer, s'imagine-t-on que la machine colossale dont nous sommes un rouage imperceptible s'en portera plus mal? En vérité, le ciron de Pascal aurait tout autant le droit de croire que les destinées du monde sont suspendues à sa tête. Roi d'une coquille de noix, est-ce bien à l'homme de s'ériger en arbitre et en maître de l'univers? et son impuissance n'éclate-t-elle pas à l'énormité de ses prétentions?

Admettons que dans tous les autres mondes la nature ait suivi une marche analogue à celle dont la création terrestre nous offre le spectacle; admettons qu'un jour, dans chacun de ces mondes, une espèce d'êtres supérieure établisse sa domination incontestée, et que ces millions d'âmes, courbées sous la même misère, se réunissent dans un même sentiment, non d'amour, mais de haine contre la vie qui les écrase. Qu'elles s'anéantissent, si elles le peuvent, mais elles n'anéantiront qu'elles-mêmes. L'homme, et tout être qui lui ressemble, peut utiliser les forces naturelles : il ne peut ni créer ni détruire un atome. Les unités supérieures auront disparu, les unités inférieures subsisteront, la quantité de matière dans le monde restera la même, la quantité d'intelligence, de beauté, de moralité aura seule diminué : notre immense effort aboutira à un immense avortement.

Si nul n'est tenu à l'impossible, nous devons donc rejeter la loi qu'on nous propose; mais il y a plus. Accordons que par une cause quelconque, qui n'est pas nous, mais dont nous pouvons être un des instruments, l'univers, l'Un-Tout s'anéantisse. Rien ne prouve que la volonté, une fois anéantie, ne puisse renaître. Il y a *probabilité*, nous dit-on, que le même évènement ne se reproduira pas deux fois de suite [1]. Non; quand le nombre des chances tend vers l'infini, la probabilité tend vers l'égalité; elle y atteint dans le cas actuel. Ainsi nous aurons consacré toute notre intelligence, toute notre activité, à

1. Dans la *Philosophie de l'inconscient*, II, 540, M. de Hartmann, supposant

poursuivre une fin irréalisable, et, quand même cette fin se réaliserait, tout serait peut-être à recommencer!

Enfin, si les souffrances du monde ne sont qu'un moyen pour racheter l'Un-Tout d'une autre douleur, il faut que cette douleur soit plus grande que celle qu'il éprouve actuellement. Elle ne peut l'être par la durée puisque le temps n'a existé que du moment de la création; elle l'est donc par l'intensité. Mais alors, comme après l'anéantissement général, il y a cent à parier contre cent que la souffrance *infinie* recommencera, il est dans l'intérêt de l'absolu, non pas d'abréger, mais de prolonger autant que possible l'état relativement tolérable qu'il traverse. Donc, bien loin d'être un acte de folie, la création du monde était un acte très-raisonnable, le désir de le créer parfaitement légitime, *et la loi morale nous commande de travailler à la conservation de l'univers et non à sa ruine.* Ce dernier argument est décisif. M. de Hartmann est vaincu par ses propres armes.

Arrêtons-nous maintenant, et jetons un coup d'œil autour de nous. Le système de morale de M. de Hartmann s'est présenté à nous comme un édifice compact et imposant dont on pouvait détacher une ou plusieurs pierres sans ébranler la solidité de l'ensemble. Nous avons reconnu que cette apparence était une illusion, et que toute la construction reposait sur trois piliers, les idées du devoir, de la liberté et de la fin; dès que nous avons mis la main sur eux, ils se sont l'un après l'autre effondrés en poussière et ont entraîné dans leur chute l'édifice entier qu'ils soutenaient. A présent, de quelque côté que nous tournions nos regards, nous ne rencontrons plus que des débris informes et des tronçons mutilés; il ne reste pas pierre sur pierre. Mais il n'est pas possible que dans un pareil monument, élevé avec tant de peine, pour lequel on a rassemblé des matériaux de partout, il ne se trouve pas quelque fragment de prix, quelque ornement ciselé, qui vaille la peine d'être recueilli et conservé. C'est la dernière partie de la tâche que nous avions à remplir et qui nous consolera, ainsi que le lecteur, de l'aridité de la première.

THÉODORE REINACH.

(*A suivre.*)

que le monde a pu sortir déjà n fois de la volonté, en conclut que la vraisemblances d'une nouvelle création est de $\frac{1}{2^n}$. Mais : 1° rien ne prouve que nous n'en soyons pas à la première expérience; 2° la formule $\frac{1}{2^n}$ est une inconcevable erreur de mathématiques.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Helmholtz. Les faits dans la perception (*Die Thatsachen in der Wahrnehmung*). Discours prononcé à l'Université de Berlin, le 3 août 1878. (Berlin, Hirschwald, 1879.)

C'est toujours un évènement qu'un discours de Helmholtz. L'éminent professeur vient d'ajouter un important chapitre à la série déjà si riche de ses « Essais scientifiques et populaires ». Il y résume et précise les idées qu'il a tant de fois présentées dans ses livres et ses articles de revues, sur la perception sensible et en particulier sur nos perceptions d'étendue.

Le problème qui occupait les esprits philosophiques vers 1810, au moment de la fondation de l'Université de Berlin, est encore celui qu'agitent aujourd'hui les intelligences capables d'associer dans leurs recherches le goût de la spéculation et celui de la science positive. Qu'est-ce que la vérité pour l'intuition sensible et pour l'entendement de l'homme? Dans quel sens nos représentations correspondent-elles à la réalité? La philosophie et la science discutent ce problème, à des points de vue différents : la première s'attache surtout à mettre en lumière la part de l'esprit; la seconde, celle des objets dans la formation de la connaissance. La théorie de la perception sensible, l'analyse des principes de la géométrie, de la mécanique et de la physique, ont appelé l'attention sur cette question.

Kant avait donné le nom de formes transcendantales aux formes, antérieures à toute expérience, que doit prendre la matière de nos représentations, pour être intelligible à la pensée. Avant lui, Locke avait distingué la part du corps et celle de l'esprit dans les sensations, par sa théorie des qualités premières et des qualités secondes. Les recherches de Jean Müller ont confirmé, par une démonstration physiologique irréfutable, les théories des philosophes ; et la doctrine des énergies spécifiques des sens en a fini décidément avec les illusions du réalisme vulgaire.

On peut distinguer dans les sensations deux différences essentielles, l'une d'espèce, l'autre de degré. La première sépare, sans permettre de les comparer, les sensations propres aux divers sens : ainsi on ne songe à aucun rapprochement entre le doux et le bleu ou le rouge. Mais les différences de degré qui existent entre les diverses sensa-

tions d'un même sens n'excluent pas entre elles la possibilité d'une comparaison : on dit que le jaune est plus voisin de l'orangé rouge que du bleu.

De ces deux classes de différences, dont l'une est plus profonde que l'autre, la physiologie nous apprend que la première est tout à fait indépendante du mode de l'impression extérieure et résulte exclusivement de la constitution du nerf sensible, auquel l'impression est communiquée. L'excitation du nerf optique n'engendre que des sensations lumineuses, qu'elle ait sa cause dans l'action de la lumière objective, c'est-à-dire dans les vibrations de l'éther, ou dans celle d'un courant électrique; ou encore qu'elle résulte d'un choc sur le globe oculaire, ou d'un déchirement du tronc nerveux, par suite d'un brusque mouvement de l'œil. L'impression dans ces derniers cas est tellement semblable à celle de la lumière objective, qu'on a cru longtemps à une réelle production de lumière dans l'œil. D'un autre côté, les mêmes actions extérieures causent, suivant les différents nerfs, des sensations très-différentes. Les mêmes vibrations de l'éther sont senties par l'œil comme lumière, par la peau comme chaleur. Les vibrations de l'air qui communiquent à la peau la sensation d'un frémissement éveillent dans l'oreille celle d'un son. Il a fallu de longues et difficiles expériences pour faire triompher la doctrine de l'homogénéité et de l'identité partielle d'agents en apparence aussi dissemblables que la lumière et la chaleur rayonnante.

D'un autre côté, les effets les plus dissemblables sont produits par les mêmes causes, dans la sphère propre de chaque sens. Qu'on compare l'oreille et l'œil, sous l'action des mouvements vibratoires de la lumière et du son. On sait que les couleurs, comme les sons perçus, diffèrent suivant que les vibrations sont plus ou moins rapides.

Si nous désignons les rapports des vibrations par le nom des intervalles musicaux qui leur correspondent pour l'oreille, « l'oreille perçoit « environ dix octaves de sons différents, l'œil n'en perçoit que six » : et cependant, en dehors de ces limites, bien des vibrations lumineuses et sonores se produisent, dont on peut expérimentalement démontrer l'existence. L'échelle des sensations fondamentales et irréductibles est limitée pour l'œil, à trois, le rouge, le vert, le bleu violet, qui se mêlent sans se confondre dans la sensation. L'oreille, au contraire, discerne un nombre incalculable de sons de hauteur différente. Aucun accord ne résonne comme un autre accord, composé de sons différents de ceux du premier : il n'en va pas de même pour l'œil. La même impression de blancheur nous est causée par le rouge et le bleu-gris du spectre, par le jaune et le bleu ultramarin, par le vert-jaune et le violet, etc. S'il en était ainsi pour l'oreille, l'accord de l'*ut* et du *fa*, du *ré* et du *sol*, du *mi* et du *la*, etc., ferait sur nous le même effet.

On voit combien tous ces effets, et bien d'autres que l'on pourrait signaler dans l'action de la lumière et du son, dépendent de la façon dont l'appareil nerveux réagit contre les impressions extérieures. On

peut considérer la sensation comme le signe, non comme la copie de l'action extérieure. Le rapport consiste en ce que le même objet, dans les mêmes circonstances, provoque l'apparition du même signe dans la conscience. Le vulgaire trouvera, sans doute, insuffisante cette corrélation de la sensation et du mouvement extérieur : elle nous met en état pourtant de constater les lois des processus extérieurs, c'est-à-dire la succession régulière des causes et des effets. Si des graines d'une certaine espèce, en mûrissant, forment simultanément du pigment rouge et du sucre, les sensations du rouge et du doux seront indissolublement associées dans l'impression qu'elles produiront sur nos sens.

Il reste toujours vrai que la physiologie ne considère les qualités de la sensation que comme une pure forme de l'intuition. Kant allait plus loin. Ce ne sont pas seulement les qualités des sensations qu'il rapportait à notre organisation sensitive, mais aussi le temps et l'espace. Pour lui, les déterminations locales n'appartiennent pas plus aux objets réels, à la chose en soi, que la couleur n'appartient au corps. L'analyse scientifique peut accepter cette théorie dans une certaine mesure. Nous remarquons que les impulsions motrices que nous produisons spontanément par un acte d'innervation modifient certains de nos états psychiques immédiats et n'ont pas d'influence sur les autres : qu'ainsi nos perceptions de couleur, de forme, de son en dépendent, tandis que nos souvenirs, nos désirs, etc., échappent à cette action. De là une première et profonde différence entre nos états psychiques. Si l'on donne le nom de rapports d'étendue aux rapports que nous changeons immédiatement par nos impulsions motrices, l'intuition de l'étendue, ainsi associée à nos sensations motrices, sera une forme subjective, comme celles du rouge, du doux. Naturellement, elle ne sera pas plus que ces dernières une stérile apparence.

Personne ne niera sans doute que la possibilité d'être modifiées par l'effet de nos mouvements volontaires ne caractérise toutes les perceptions relatives aux objets étendus. Mais il s'agit de savoir si toutes les déterminations de notre intuition de l'espace peuvent s'expliquer de la même manière.

Supposons un homme étranger encore à toute notion d'espace et placé au milieu d'objets immobiles. Il prend conscience de leur immobilité, en observant que, tant qu'il ne produit aucune impulsion motrice, ses sensations demeurent invariables. Dès qu'il se meut, ses sensations changent; elles redeviennent les mêmes, s'il se replace dans la situation précédente par un mouvement contraire. Appelons *presentabilien* le groupe de sensations qu'il peut ainsi modifier, évoquer à son gré, et *présent* la somme de sensations qui arrive à sa perception. Il remarque qu'il lui suffit d'un mouvement pour faire, à chaque moment, d'un de ces *presentabilien*, un *présent*. Chacun des *presentabilien* lui paraît donc subsister à travers les moments successifs de la durée que son observation embrasse; il induit qu'il n'a qu'à vouloir pour le percevoir.

Ainsi se forme en lui la représentation de la permanence d'une diversité de sensations simultanées et juxtaposées. Nous sommes en droit de parler de juxtaposition, bien que ce soit là une détermination de l'espace, parce que nous avons appelé rapports d'espace entre les sensations les rapports qu'il dépend de l'impulsion motrice de changer.

S'il arrive que le cercle des *presentabilien* devienne différent, bien que les impulsions volontaires restent les mêmes, ou si les changements qui s'y sont produits sont indépendants de notre pouvoir moteur, nous donnons à ce groupe de sensations le nom d'objectif et, comme dit Fichte, de non-moi.

Cherchons-nous à déterminer maintenant les conditions empiriques d'où dépend la formation de l'intuition de l'espace, c'est le sens du toucher qu'il faut consulter surtout. L'aveugle comme le voyant procèdent vraisemblablement de la même manière. Le doigt, en se promenant le long des objets, apprend à connaître par le tact l'ordre dans lequel se produisent leurs impressions. On observe que cet ordre est indépendant de l'application de tel point ou de tel autre; que ce n'est pas un ordre linéaire, mais un ordre de juxtaposition superficielle, ou, pour parler la terminologie de Riemann, « une diversité de second ordre ». Mais, pour parcourir l'espace et les diverses surfaces tangibles qu'il contient, il faut une diversité plus grande d'impressions tactiles que pour une seule surface : il faut que la troisième dimension s'ajoute aux deux autres. « Et cette dernière suffit à toutes les expériences, car une « surface continue divise parfaitement l'espace que nous connaissons... « Et de même qu'une ligne ne peut enfermer qu'une surface, non un « espace, par conséquent une forme extensive de deux, non une autre de « trois dimensions, ainsi une surface n'enferme qu'un espace de trois « dimensions, non un espace de quatre dimensions. » Puisque l'espace ne résulte ainsi que de l'ordre dans lequel les sensations se présentent à l'organe qui est mis en mouvement, on comprend que les objets nous apparaissent dans l'espace revêtus des sensations qu'ils éveillent en nous.

Sans doute cette analyse de l'intuition d'espace choque le sens vulgaire, qui considère toute intuition sensible comme une donnée simple, irréductible, immédiate. Une partie des physiologistes qui s'occupent d'optique, et tous les kantiens rigoristes considèrent l'intuition de l'espace comme ayant ce caractère. Kant, on le sait, croyait non-seulement que l'intuition générale de l'espace est transcendantale, mais que les déterminations particulières de l'espace, telles qu'elles sont exprimées dans les axiomes de la géométrie, sont connues *à priori*, antérieurement à toute expérience. C'est ainsi que les propriétés de la ligne droite, de la surface, des parallèles, étaient pour lui des vérités non-seulement nécessaires, mais transcendantales. Si l'on doit admettre avec lui que l'intuition de l'espace est une forme transcendantale, rien ne prouve que les axiomes ont une origine également transcendantale. Kant, en soutenant que les relations extensives, qui contredisent les

axiomes d'Euclide, échappent à toute représentation, comme en faisant de l'intuition sensible en général un processus psychique et irréductible, était influencé par l'état où se trouvaient de son temps la mathématique et la physiologie des sens. Le concept de formes extensives (*Raumgebilde*), qui ne doivent pas répondre à l'intuition habituelle, ne peut être sûrement développé que par les calculs de la géométrie analytique. C'est ce qu'a fait Gauss en 1828, pour la première fois. Et Riemann a constitué, sur les mêmes principes, le système conséquent de géométrie qu'on a nommé assez convenablement la métamathématique. Lobatschewski a, dans le même esprit, construit une géométrie, sans le théorème des parallèles. Beltrami a trouvé « une méthode pour représenter les espaces métamathématiques dans les parties de l'espace euclidien ». Enfin Lipschitz « a démontré l'application des principes généraux de la mécanique à de tels espaces ». La difficulté qu'offre la représentation de ces espaces métamathématiques ne peut être levée que par des esprits exercés à l'intelligence des méthodes analytiques, des constructions de la perspective et des phénomènes de l'optique. Mais, de ce qu'une intuition nous est devenue facile et comme spontanée par l'habitude, il ne suit pas qu'elle l'ait été au début. Ainsi le langage des paroles, des couleurs, des lignes, que nous interprétons avec tant de sûreté et de promptitude, n'en a pas moins été laborieusement appris à l'origine. Nous faisons, à chaque instant, sans même en avoir conscience, ainsi qu'il est facile de le montrer en optique et en acoustique, des raisonnements inconscients, dont les majeures représentent pourtant une somme d'expériences lentement élaborées et totalement effacées de notre souvenir. La difficulté qu'on éprouve à se représenter les relations dans l'espace métamathématique ne saurait donc être invoquée contre la possibilité d'en avoir l'intuition (*gegen ihre Anschaubarkeit*). Le seul fait que cette possibilité est parfaitement démontrable ruine la preuve de Kant en faveur de la nature transcendantale des axiomes géométriques.

Les partisans de la théorie nativiste ne combattent la doctrine empiriste, que nous défendons ici, que parce qu'ils ne se rendent pas compte du rôle que jouent nos souvenirs dans nos perceptions.

Les hypothèses nativistes sur la connaissance du champ visuel n'expliquent rien, mais constatent seulement l'existence d'un fait. En second lieu, la doctrine qui fait sortir les représentations des objets toutes faites d'un mécanisme organique est beaucoup plus compliquée et suspecte que celle de la théorie empirique, selon laquelle les impressions du dehors ne fournissent que la matière inintelligible des sensations, tandis que les représentations sont formées suivant les lois de l'entendement. En troisième lieu, les hypothèses nativistes ne sont pas nécessaires. En vain, pour les soutenir, invoque-t-on la sûreté des mouvements exécutés, dès la naissance, par un grand nombre d'animaux. Nous sommes trop ignorants des processus qui se produisent alors pour pouvoir en tirer quelque conclusion sur le sujet qui nous occupe.

Nous avons fait consister l'espace dans une corrélation régulière entre nos impulsions motrices et les diverses impressions dont elles provoquent le retour. Mais l'impulsion volontaire qui produit le mouvement est un acte psychique, ainsi que le changement correspondant de la sensation, qui en résulte. « Le premier acte ne pourrait-il pas « produire le second, par une action purement psychique? Cela n'est « pas impossible. N'est-ce pas ce qui a lieu dans le sommeil? » Si tout se passait dans le songe avec la régularité de l'ordre naturel, le sommeil ne diffèrerait de la veille que par la possibilité du réveil. « Je ne « vois pas comment on pourrait réfuter même l'idéalisme subjectif le « plus extrême, celui qui considère la vie comme un songe. » On sait comment Calderon a développé ingénieusement cette idée dans : « *La vie, un songe.* » Fichte soutient que le moi ne pose le non-moi, c'est-à-dire le monde des phénomènes, que parce qu'il en a besoin pour le développement de son activité pensante. Il n'admet la réalité des autres moi que sur l'autorité de la loi morale.

L'hypothèse réaliste considère le monde matériel comme indépendant de notre représentation. Elle est sans doute la plus simple que nous puissions former; mais elle n'est toujours qu'une hypothèse. « Nous ne pouvons lui assigner une vérité nécessaire, puisqu'à côté « d'elle les autres hypothèses idéalistes demeurent irréfutables. » Le savant doit admettre toutes les hypothèses légitimes et ne pas oublier, s'il se prononce en faveur du réalisme, qu'il ne s'appuie que sur une supposition métaphysique.

« Ce que nous pouvons déclarer incontestable comme un fait indé- « pendant de toute hypothèse, c'est la régularité des phénomènes. » Nous donnons le nom de loi au rapport constant entre des grandeurs changeantes. La substance est ce qui demeure immuable et indépendant de tout le reste à travers le changement et la durée. La substance, ainsi entendue, ne nous est jamais connue que d'une manière problématique. La lumière et la chaleur, considérées autrefois comme des substances, ont été reconnues comme des formes passagères du mouvement; et nous devons toujours nous attendre que l'on réduise le nombre des substances chimiques, actuellement acceptées. La loi, voilà le produit direct et primitif de la pensée. En tant qu'elle nous apparaît comme une puissance indépendante de notre volonté, nous la nommons une force. La loi caractérise essentiellement la réalité; et la réalité, c'est-à-dire la force immuable, cachée derrière les phénomènes, qui agit sur nous, est désignée heureusement en allemand par le nom de l'*agissant*, « das Wirkliche ».

Nous croyons que la nature est soumise à des lois, parce qu'autrement elle ne serait pas intelligible : mais cette croyance, à laquelle on donne encore le nom de principe de causalité, est une notion transcendantale, *à priori*. C'est là ce que Kant a l'immortel honneur d'avoir irrévocablement démontré. La science ultérieure a sans doute rectifié et complété ses idées sur l'intuition sensible et les axiomes géométri-

ques. Mais il n'en a pas moins reconnu, circonscrit et consolidé le terrain sur lequel doivent porter les investigations de la science, si elle veut être fructueuse : à savoir l'ensemble des lois de la réalité. Et les conquêtes merveilleuses que la science fait tous les jours dans cette voie valent bien pour l'esprit humain les stériles inventions de la spéculation métaphysique.

« Atomes de poussière à la surface de notre planète, qui n'est elle-« même que comme un grain de sable dans l'infinité des mondes, nous, « les derniers nés de la terre, qui, d'après la chronologie géologique, « sommes encore si près de notre berceau, nous nous sommes cependant, par l'application énergique du principe de causalité, élevés « au-dessus des autres créatures; nous les avons vaincues dans la lutte « pour l'existence; et nous avons le droit de nous enorgueillir d'être, « par notre héroïque labeur, parvenus à déchiffrer l'énigme jusque-là « incompréhensible du monde; et notre gloire n'est pas amoindrie, « parce que nous n'avons pas réussi à dérober le secret par un élan « présomptueux comme celui d'Icare. »

Nous avons cru devoir nous borner à reproduire fidèlement les pensées et parfois le langage du discours d'Helmholtz : nous ne voulions qu'offrir une matière nouvelle aux méditations du lecteur.

D. NOLEN.

A. Spir. DENKEN UND WIRKLICHKEIT. VERSUCH EINER ERNEUERUNG DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE. — *La pensée et la vérité. Essai d'une réforme de la philosophie critique.* 2e édition. Leipzig, Findel, 1877. 2 vol.

« On trouvera peut-être que les développements, dans ce second volume, sont insuffisants; mais je prie le lecteur de considérer qu'en philosophie, comme dans tous les autres domaines de l'activité, la division du travail est nécessaire pour obtenir des résultats d'une réelle valeur. Quiconque entreprend à la fois d'établir les principes et d'en exposer les conséquences logiques, en un mot de construire un système complet de philosophie, peut être sûr de voir échouer ses efforts. La force de l'homme est limitée, et ce n'est qu'en se donnant des limites à elle-même qu'elle peut arriver à produire quelque chose. C'est seulement par la concentration de mon attention sur un petit nombre de points qu'il m'a été permis d'atteindre le but auquel de bien plus grands génies ne sont point parvenus, c'est-à-dire de découvrir les vrais principes du savoir. »

Ainsi s'exprime M. Spir dans une sorte de post-scriptum aux deux volumes qui forment son important ouvrage. Il marque fort bien, dans la même note, la fin que l'on doit se proposer en philosophie, celle du moins qu'il s'est proposée à lui-même. La philosophie, selon lui, ne doit pas chercher à expliquer le *comment* de la connaissance, mais surtout à établir ce qui est immédiatement certain dans la connais-

sance et ce qui peut ensuite devenir certain par une conséquence logique. Alors seulement l'explication des faits découle comme une suite nécessaire des principes que l'on a posés. Au contraire, si l'on cherche d'abord à donner l'explication métaphysique des choses, à conclure de l'hypothétique au non hypothétique, on fait une entreprise aussi chimérique et impossible que celle de la quadrature du cercle, et jamais l'on n'arrivera à constituer la philosophie comme une science. Tout système restera une œuvre personnelle, poétique, sans autre valeur que celle du talent de l'auteur, de son imagination et de son style. Ce qu'il faut, ce sont des prémisses qui soient enfin vraies par elles-mêmes et telles que chacun, en y appliquant les forces de son esprit, puisse en déduire les conséquences rigoureuses, comme on le fait dans les sciences proprement dites. M. Spir se flatte d'avoir découvert de pareilles prémisses, et, malgré l'habitude où nous sommes de nous laisser guider par des causes plus que par des principes, par des influences sensibles, physiques, plus que par des considérations logiques, il espère voir un jour quelques esprits élaborer les données qu'il propose pour le plus grand bien de tous.

Quelles sont ces données, ces prémisses impersonnelles?

Le *Cogito ergo sum* de Descartes est et doit rester la vérité fondamentale. Ce qui est immédiatement certain peut en effet s'exprimer en ces termes : « Tout ce que j'aperçois dans ma conscience est *en tant que fait* de conscience. » Mais, après ce premier pas, on s'est égaré; avant d'en faire un second, il fallait se demander comment nous arrivons à la certitude touchant ce qui se trouve *en dehors* de notre conscience, et ensuite comment nous pouvons, la première donnée certaine étant toujours un *fait unique*, former des aperçus *généraux*.

Pour résoudre ces questions, il fallait examiner la nature de l'idée, qui est le fait immédiatement certain, et l'on aurait vu que l'essence même de l'idée consiste dans la liaison qui la rattache aux objets; il s'ensuit que la nature même de l'idée implique l'existence d'objets en dehors d'elle. Bien plus, on aurait trouvé dans l'essence de l'idée ou de la pensée les lois déterminantes de la connaissance de ces objets. Il y a en dehors des faits immédiatement certains des principes immédiats qui concernent non l'individuel, mais le général. Tel est le principe d'identité.

Certitude immédiate des faits de conscience, loi fondamentale de la pensée, telles sont les deux prémisses qui serviront de point de départ à toutes nos déductions.

Qu'est-ce que l'idée? D'une manière générale, l'idée consiste essentiellement en ce qu'elle n'est pas ce qu'elle représente. Ce qui en soi existe réellement existe idéalement dans la conscience d'un sujet un, et, en même temps, est reconnu dans cette conscience comme réellement existant. La distinction de la vérité et de l'erreur ne se comprend qu'autant que l'on admet la distinction de cette double existence.

Mais l'idée n'est pas, au sens ordinaire du mot, une *image* de l'objet,

car elle contient tout ce que contient l'objet, ce qui n'arrive pour aucune image. Les images, en outre, n'ont aucune liaison avec les objets. L'idée est à la fois l'image et le spectateur ; elle implique cette affirmation que son contenu se rapporte à un objet extérieur, et cette affirmation constitue ce que l'on appelle la croyance (Glauben, Belief).

Au point de vue psychologique, la sensation diffère de l'idée en ce qu'elle est plus vive ; elle en diffère aussi en ce qu'elle change sous l'influence des objets extérieurs, tandis que l'idée ne change pas. Les sensations ont des causes physiologiques ; l'idée est un fait interne. Aucune combinaison de circonstances purement physiques ne peut produire cette affirmation de l'existence de quelque chose de réel, ou de la ressemblance du représentant et du représenté, en quoi consiste le jugement.

En résumé :

1° L'idée renferme une liaison essentielle avec les objets, une liaison d'une espèce toute particulière et comme il n'en existe nulle part ailleurs, car l'idée porte son objet en elle-même, en est la répétition et l'affirmation ;

2° L'idée n'est pas la simple reproduction de l'objet, car elle n'en a pas les qualités ;

3° L'idée est une donnée, un fait primitif, comme la couleur et le son. Ses propriétés ne peuvent être déduites d'aucune propriété ou d'aucun rapport d'objets connus ; c'est ce que Leibniz a voulu marquer par la fameuse correction : « Nisi ipse intellectus. »

Mais il ne faudrait pas conclure de ce qui précède qu'il existe des objets, comme on l'entend vulgairement. Le vrai réalisme peut se résumer en ces termes : Les objets de nos idées sont réels et différents de ces idées ; il ne s'ensuit pas que ces objets soient des corps ou même des choses extérieures dans le sens ordinaire du mot.

Les idées se distinguent les unes des autres par la diversité de leur contenu ; l'être qui a ces idées, qui compare, juge et raisonne, le sujet pensant, connaissant, est nécessairement un. Tout ce que nous percevons est reconnu par nous ou comme nous étant propre, ou comme nous étant étranger ou extérieur, et ce *nous* est toujours la même unité. Ses idées ne sont pas des atomes psychiques qui réagissent les uns sur les autres, mais plutôt des actes du sujet dont la fonction essentielle est de rattacher à des objets les contenus qui se produisent en lui et d'en tirer des jugements, des raisonnements. Il faut, par suite, que les lois du sujet connaissant aient une connexion nécessaire avec les objets, qu'elles soient simplement des principes généraux d'affirmation relativement aux objets, c'est-à-dire une nécessité intérieure de croire telle ou telle chose des objets. Depuis Kant, ces lois logiques, toutes différentes des lois physiques, sont appelées les conditions *à priori* de la connaissance, par opposition à tout ce que le sujet acquiert dans le cours de son existence, et l'on peut dire à tout le contenu du sujet, car il n'a pas par lui-même de contenu.

Les idées, comme telles, ne sauraient être fausses, mais nous en faisons de fausses associations ; c'est là la principale cause de l'erreur. Nous nous trompons encore quand nous considérons le contenu de nos sensations comme quelque chose d'extérieur, et enfin la nécessité de se servir de mots, même pour penser, est encore une source abondante de faux jugements. D'une manière générale, nous avons conscience de l'erreur dans le cas seulement où deux idées différentes se rapportant au même objet sont contradictoires. Celle des deux qui a le moins de force d'affirmation est fausse. Nous ne nous tromperions jamais, si nous avions toujours la perception immédiate des objets ; mais nous sommes rarement en mesure d'employer cette pierre de touche, car le plus souvent nous n'avons à rapporter aux objets que des reproductions d'idées.

Le raisonnement nous sert à corriger l'erreur. Le syllogisme permet de conclure d'un fait à un autre, dit M. Spir, lorsque leur identité est *à priori* certaine. Il repose sur ces deux axiomes fondamentaux : 1° on peut appliquer la même qualification à deux choses identiques ; 2° à deux choses non identiques, on ne peut pas appliquer la même qualification. Stuart Mill a eu raison de considérer ce mode de raisonnement comme une pure tautologie. Toutefois il y a progrès dans la connaissance, en ce que les propositions qui composent le raisonnement sont synthétiques, c'est-à-dire qu'elles servent à unir des éléments différents ; mais elles sont synthétiques *à priori* en mathématiques, selon la remarque de Kant, et ce qui est alors conclu n'a pas besoin de criterium, si la forme de l'argument est irréprochable.

On raisonne par induction quand la ressemblance des faits dont il s'agit n'a été constatée que d'une façon empirique. De ce que plusieurs phénomènes apparaissent ensemble, nous concluons à une relation entre eux. Quand nous rencontrons quelques-uns d'entre eux, nous croyons à la présence des autres. Toute notre expérience perdrait sa valeur si nous supposions que cette attente où nous sommes alors est un effet de l'*habitude*, et qu'il n'y a pas de raison d'admettre une relation entre les faits. Nous sommes forcés de reconnaître comme le fondement de toute induction, aussi bien dans la science que dans la vie ordinaire, qu'il n'y a pas de changement sans cause. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui ne change pas, et ce sont les lois mêmes du changement. La nature, dans ce qu'elle a de général, c'est-à-dire dans la liaison de ses éléments, reste semblable à elle-même, et il y a réellement en elle des cas identiques. Tout phénomène doit être considéré comme élément d'un groupe, élément qui coexiste et toujours est donné avec ce groupe dans des conditions déterminées, et tout changement ne peut se concevoir que lié à un antécédent. Ce double principe une fois établi, nous y trouverons l'unique fondement de la pensée et le criterium par excellence de la vérité.

M. Spir passe ensuite en revue toute la variété des systèmes relatifs à la nature du monde extérieur pour aboutir à cette conclusion : 1° ce

que nous prenons pour des corps n'est pas autre chose que des sensations; 2° les corps sont, quant à leur conception, des êtres absolus, inconditionnés; 3° le non-moi n'est pas équivalent au monde extérieur.

La première de ces propositions, qui résume l'idéalisme de Berkeley, est aujourd'hui susceptible d'une démonstration scientifique. Sans parler des rêves, des hallucinations, qui autorisaient le doute méthodique de Descartes, la physiologie démontre que nos sensations sont entièrement distinctes des choses réelles extérieures, ne leur ressemblent en rien et n'ont avec elles aucune relation commensurable. Ce que nous prenons pour des corps se compose donc de nos propres sensations, et les faits de conscience resteraient ce qu'ils sont, alors même qu'il n'existerait aucune chose réelle hors de nous, et nous n'avons pas à nous occuper, dans nos recherches, d'une existence qui n'intéresse en rien les résultats à attendre, qui n'est absolument pas du domaine de l'expérience.

Si l'on entend par l'expression d'être absolu, inconditionné, un objet qui, au point de vue de son existence et de son essence, ne dépend d'aucun autre, les corps sont des êtres absolus. Les corps en effet pourraient dépendre ou d'une cause extérieure du monde, ou du sujet connaissant, ou les uns des autres par une action réciproque.

Ceux qui se plaisent aux hypothèses théologiques admettront seuls la première supposition; mais la notion du monde extérieur n'a aucun des caractères d'une notion dérivée. Du moment où je perçois comme des corps mes sensations, je les fais reposer, par la pensée, sur un substratum qui établit leur existence indépendante, et donner à cette base une base nouvelle n'aurait pas de sens.

Quant à la seconde supposition, sans doute le contenu donné, les matériaux, c'est-à-dire les sensations que nous prenons pour des corps, n'existent pas indépendamment du sujet percevant; mais, en reconnaissant ce contenu comme un monde de corps, nous le reconnaissons comme indépendant de la perception, de l'expérience de tout sujet vivant.

Enfin les corps sont indépendants, quant à leur notion, les uns des autres, parce qu'ils sont séparés dans l'espace. Nous pouvons, par la pensée, les supprimer tous, sauf celui que nous considérons.

Reste la troisième proposition : le non-moi n'est pas équivalent au monde extérieur. C'est un fait constaté qu'il y a en nous un contenu étranger à notre essence subjective, à notre moi. C'est là un non-moi véritable ; nous ne pouvons cependant pas assurer qu'il nous soit venu de l'extérieur. Notre moi a commencé, et il se peut fort bien que dès l'origine il se soit mêlé à son essence quelque chose d'étranger qui continue de coexister avec lui pendant toute sa durée. C'est là peut-être non pas une cause, une raison extérieure actuelle, mais bien une condition nécessaire de son existence. Un tel non-moi est le contenu de toutes les sensations fournies par les sens, et nous les appelons objectives, pour les distinguer de la peine et du plaisir. Ce n'est pas

l'expérience, mais une faculté native, qui nous permet de distinguer ainsi ce qui nous est propre de ce qui nous est étranger.

Les autres doctrines sur la manière de connaître le monde extérieur ne sont pas exactes. Les dualistes naturels, comme les appelle Hamilton, supposent que nous percevons immédiatement les objets ; c'est une théorie trop naïve pour qu'il soit nécessaire de la réfuter. L'induction même, qui conduit à la connaissance des lois et non à celle des causes, ne nous permettrait pas de passer de nos sensations aux choses extérieures. Le principe de causalité n'y servirait pas davantage. D'après ce principe, il n'y a pas de changement sans un changement antérieur ; comment arriver, en l'appliquant, à l'affirmation d'un objet ou d'une chose de leur nature invariable? De plus, nous savons bien que nous percevons immédiatement les corps sans l'intermédiaire d'aucun raisonnement. Helmholtz, après avoir déclaré que nous connaissons nos seules sensations, nos seules perceptions, a donc eu tort de voir dans ces sensations ou ces perceptions des signes naturels, des symboles de choses extérieures, et d'affirmer l'existence de ces choses.

La théorie psychologique de Stuart Mill, d'après laquelle se formerait en nous la conscience abstraite de quelque chose de différent des sensations mêmes, d'une certaine possibilité de sensations liées à celle que nous avons actuellement, contient en réalité une pétition de principe. Je ne puis avoir en effet le moindre soupçon de ce groupement de mes sensations tant que je les considère seulement comme une détermination ou une modification de moi-même. Je ne puis que sentir la tendance à attendre l'apparition d'un certain nombre de sensations données à l'occasion de l'une d'elles. Pour que je regarde cette tendance comme une loi ou comme un ensemble de sensations, il faut *objectiver* ces sensations, et c'est là le fruit de la réflexion, non d'une simple association.

Nos sensations, puisque nous les connaissons comme formant un monde, doivent être organisées par la nature en conformité avec une loi de la connaissance, et cette loi, bien loin de se déduire de ces sensations, en est la directrice. L'association des idées, par laquelle Mill veut expliquer notre expérience, si elle n'était pas soumise à cette loi de la pensée, ne ferait que mêler nos impressions en un inextricable chaos.

Or si les corps, quant à leur notion, sont des substances, des essences absolues, comme nous l'avons montré, la loi de la pensée qui sert de fondement à la connaissance des corps ne peut être que la disposition intérieure du sujet à considérer tout objet comme une substance, comme un être absolu.

Par l'expression d'être absolu, M. Spir entend un être qui existe par soi-même. Peu importent les théories de différents philosophes aujourd'hui très-répandues sur la relativité de la connaissance ; c'est un fait que nous admettons l'existence d'un monde corporel indépendant, absolu, et nous l'admettons comme n'ayant pas commencé, car nous

pouvons fort bien concevoir une existence en dehors du temps. Bien plus, l'idée d'une pareille existence, d'une existence qui n'a pas hors d'elle-même sa raison d'être, est la seule à laquelle nous soyons capables de nous arrêter. L'absolu, dont nous parlons ici, est la même chose que le noumène de Kant. Seulement ce philosophe n'a fait de l'idée de chose en soi qu'une conception problématique et négative, une simple limite, sans autre raison d'être que d'autoriser à renfermer les conceptions fondamentales de l'intelligence, les catégories, dans le domaine de l'intelligence. Comment alors distinguer la chose en soi du phénomène ? Et cependant Kant lui-même, çà et là, accorde quelque valeur objective à la catégorie de substance.

Mais, pour dégager cette notion d'absolu, il faut prouver : 1° qu'elle est liée aux lois logiques de contradiction; 2° que les faits en confirment et en garantissent la valeur objective.

La meilleure formule du principe d'identité est celle-ci : En soi, dans son essence vraie et propre, tout objet, tout ce qui est réel, est semblable à soi, identique avec soi-même. Ce n'est pas une tautologie, car on conçoit un monde réel qui serait soumis à un changement constant. De plus, ce principe, sans lequel il serait impossible de distinguer le vrai du faux, ne peut nous être fourni par l'expérience; car il n'y a d'identique avec soi-même que l'absolu, ce qui existe par soi, et l'on ne saurait en dire autant de ce que l'expérience nous fait connaître. Si elle était conforme au principe d'identité, son contenu l'exprimerait par des propositions identiques, et il n'y aurait pas de propositions synthétiques.

Le principe de contradiction est supérieur au précédent; il donne une certitude aux appréciations d'ensemble, même à celles qui proviennent de l'expérience par l'induction. Dans la proposition qui l'exprime : « L'affirmation et la négation d'une même chose ne peuvent être vraies toutes les deux », le mot *vrai* se rapporte à la réalité; mais il y a des formules plus étendues que la précédente : « La réunion sans condition et sans intermédiaire de ce qui est différent n'est pas possible, » ou bien : « Ce qui est différent n'est pas comme tel une seule et même chose. » Cependant tout le système de Hegel suppose le contraire de cette troisième formule, ainsi que la théorie de l'identification des phénomènes physiques et cérébraux avec les phénomènes psychiques. Nous n'en avons pas moins le droit de regarder cette troisième proposition, qui est plus générale que les deux premières et les contient, comme une loi de la pensée, et par là se fait le passage de la logique à l'ontologie.

De plus, l'union du dissemblable n'étant nulle part inconditionnelle, l'union des dissemblables que l'expérience nous offre n'est pas sans condition. Comme la loi d'identité et la loi de contradiction sont le fondement de la connaissance des corps et qu'elles sont immédiatement certaines, il s'ensuit que l'expérience ne nous montre pas les choses en elles-mêmes dans leur essence propre et absolue. Il y a par suite dans

la réalité deux domaines distincts : d'abord l'essence propre des choses identiques avec elle-même et à laquelle se rapporte la loi de notre pensée : c'est le domaine de l'absolu. Il y a ensuite la représentation empirique des choses : c'est le domaine du conditionnel. Cette distinction entraîne une révolution dans la manière de penser, et tout ce que nous avons à ajouter doit s'appuyer sur elle.

Le fait que l'expérience est incapable de nous faire connaître l'essence propre et absolue des choses est confirmé par ce fait qu'il y a dans le monde de l'expérience trois éléments radicalement inconciliables avec cette essence absolue ; ces caractères sont : la relativité des phénomènes et des qualités, le changement et le mal. « Toute tentative pour faire dériver ces éléments de l'absolu, dit M. Spir, constitue, au point de vue de la science de la pensée, une absurdité, et, au point de vue religieux, une impiété. »

Pour le changement, M. Spir démontre que ce qui est immuable seul existe en réalité. Certains philosophes anciens n'ont pas eu tort de considérer le monde du changement comme un monde d'apparences. La doctrine plus récente de Kant sur l'*idéalité* du temps n'est cependant pas exacte, car elle revient, d'après M. Spir, à nier le changement lui-même; or il est impossible d'admettre la réalité du contenu perçu et d'en nier les changements. Ces changements, ne fussent-ils qu'apparents, n'en ont pas moins par cela même une réalité objective.

Kant s'est trompé en ne distinguant que deux classes d'objets : la chose en soi et la chose pour nous. Il y a une troisième sorte d'objets : c'est le moi lui-même, le sujet connaissant. Mais le changement que le moi connaît n'appartient pas à l'essence des choses; ce fait résulte de la négation même que certains philosophes ont hasardée et aussi de l'impossibilité de concevoir l'*absolu devenir*.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans les développements qu'il donne pour démontrer l'impossibilité de transporter à l'absolu les trois éléments dont nous avons parlé; on y remarque des aperçus d'une grande profondeur, tels que cette conclusion de ce qui se rapporte au changement : « Finir est la seule manière dont ce qui est réel fait voir sa fausseté... La loi de causalité nous fournit la preuve de la loi supérieure de la pensée. » Comme le changement, la douleur ou le mal sert à marquer la distinction du réel connu et de l'absolu. Par elle, nous sentons que nous sommes dans un état anomal. Par suite, l'intelligence, d'après les lois du connaître, n'est pas la seule faculté qui nous révèle l'absolu ; le sentiment aussi, ou, pour employer l'expression française, la sensibilité, nous le révèle également. Or la conception de l'absolu, au moyen de la sensibilité, est le véritable fondement de toute religion digne de ce nom. A ce point de vue, on peut espérer établir une parfaite harmonie entre les exigences de la science et celles de la religion.

De même que nous ne connaissons pas par l'expérience ce qui est absolument, ce que nous connaissons *a priori* ne concorde pas avec les données de l'expérience. Il faut entendre par notion *a priori*, d'après

M. Spir, une loi primordiale, une disposition intérieure qui force à penser d'une certaine manière. Ainsi notre connaissance des corps contient un élément qui ne peut être déduit d'aucune expérience, à savoir la notion de l'absolu. S'il y a une proposition qui se comprenne d'elle-même, qui soit immédiatement certaine, c'est bien le principe d'identité, et cependant les données de l'expérience n'en offrent pas la vérification. Il n'y a en réalité qu'une proposition *a priori*, et elle doit être à la fois synthétique et analytique; or tels sont bien les caractères du principe d'identité, analytique lorsque nous le considérons en lui-même et synthétique dès que nous l'appliquons aux données de l'expérience; car il est à la fois le fondement de notre connaissance de la substance absolue et d'autre part celui de la connaissance que nous avons de la succession; c'est lui qui nous permet de distinguer la vérité de l'erreur et donne la raison de notre foi en la valeur de l'induction. Quant à la notion de causalité, pour prendre un exemple des dérivés de ce principe *a priori*, elle n'en est qu'une conséquence. La loi de causalité, suivant notre auteur, est la conclusion d'un syllogisme dont la notion *a priori* et, d'un autre côté, celle du successif fournissent les prémisses. Sans l'expérience, pas de synthèse ni de déduction. Kant avait bien compris que de simples déductions *a priori* n'aboutissent à aucune conclusion. Il l'expliquait en niant la valeur objective des notions *a priori*. Mais c'est uniquement parce que l'expérience vient donner une valeur synthétique au principe d'identité qu'il est si fécond en conséquences, et nous n'avons pas lieu d'infirmer la valeur objective de cette proposition, la seule qui soit vraiment *a priori*.

M. Spir examine ensuite diverses théories sur la causalité; il reproche à Kant d'avoir fait de cette notion un simple rouage, sans aucune valeur objective, de la faculté de connaître; il loue la force de l'argumentation de D. Hume et fait remarquer l'inconséquence des empiriques anglais, qui ne veulent pas abandonner l'induction, tout en refusant d'admettre la nécessité de la succession et de la coexistence des phénomènes. Quant aux empiriques allemands, « ils ont encore à cet endroit, dit-il, leur robe d'innocence. » On en peut juger par cette affirmation de Herbart : il nous faut accepter la liaison des phénomènes comme étant donnée, bien que nous ne puissions pas comprendre comment elle nous est donnée. Pour notre auteur, comme nous le savons déjà, la vérité se trouve entre l'hypothèse qui fait de cette notion un produit de l'expérience et celle qui en fait une conséquence de la nature de la pensée. Mais le raisonnement nous paraît assez original pour mériter d'être reproduit : « On accordera, j'espère, dit-il, qu'identité avec soi-même et changement sont deux idées disparates. Changer c'est se mettre en désaccord avec soi-même. Le changement est la seule manière dont la non-identité d'une chose peut être mise en évidence. Le changement est donc étranger à l'essence même des choses. Or, du moment où le changement est étranger à l'essence inconditionnelle des choses, il faut, comme conséquence, que tout changement soit conditionnel; c'est là précisément

ce qu'exprime le principe de causalité : aucun changement n'a lieu sans cause. »

Si l'on songe, d'autre part, que le changement est le seul caractère qui indique la dépendance, on comprendra pourquoi il y a une loi générale des phénomènes successifs et pourquoi il n'y a pas de loi également générale des phénomènes simultanés. Il est nécessaire d'ajouter que le mot causalité est pris ici dans son sens métaphysique. Tandis que dans les sciences physiques et naturelles, où l'on se propose de chercher les lois données des phénomènes et les conséquences données qu'on en peut tirer, on doit entendre par le mot *cause* la somme totale des antécédents; la philosophie, qui se borne à considérer et à fixer la loi générale de causalité, ne comprend sous le même nom de *cause* que des changements.

Causes et effets sont liés par des lois immuables, c'est encore une conséquence du principe de causalité, et, de ce qu'il y a une loi immuable qui relie les causes aux effets, on peut conclure que la nature, tout en changeant dans le détail, reste, dans la liaison, dans la réunion régulière de ce détail, ce qui veut dire dans son ensemble, semblable à elle-même. C'est un retour au principe d'identité. Toutefois l'identité, ici, n'est pas inconditionnelle. Cela revient à dire que si, dans le détail, le monde du changement est conditionnel, dans son ensemble, dans les lois qui le régissent, il est constant et par conséquent ne contredit pas le principe d'identité. De là tirent leur valeur toutes les inductions, toutes les conclusions du passé à l'avenir.

Ainsi, un monde tout entier dans un perpétuel devenir, car la notion d'être conditionnellement et celle de devenir sont exactement adéquates, un domaine du conditionnel dans lequel, suivant l'expression de Platon rien n'est, tout devient, tel est le monde de l'expérience. Le moi lui-même, qui nous apparaît incontestablement comme quelque chose qui reste semblable à soi-même, ne doit cette apparence qu'à l'immutabilité de la loi qui force le sujet à reconnaître tous ses états de conscience comme siens et à se reconnaître en eux comme quelque chose de persistant. Il ne se trouve rien dans son contenu qui réponde à l'idée de substance. Ce qu'il y a d'immuable dans ce monde expérimental n'a rien de la substance : ce sont uniquement les lois des phénomènes et leur coordination, soit au point de vue de la simultanéité, soit à celui de la succession.

Quel est le rapport de ce domaine de l'expérience, de ce devenir avec l'être, avec le domaine de l'absolu?

Ce rapport ne ressemble à aucun de ceux que nous connaissons : le monde n'est ni une propriété ou un état, ni une partie, ni une idée, ni enfin un produit de l'absolu. Mais on pourrait comprendre ce rapport comme analogue à celui qui existe entre un objet et une idée fausse de cet objet. En réalité, si la véritable essence a, et nous ne pouvons en douter, une relation quelconque avec le phénomène, nous ne connaissons pas cette relation et ne pouvons pas la connaître. L'hypothèse

fondamentale des métaphysiciens, à savoir que l'absolu contient la raison suffisante du conditionnel, est tout à fait fausse. Ils concluent à la cause, à la condition; mais ils ne sortent pas pour cela de l'expérience et ils ne peuvent jamais atteindre l'absolu; ils n'obtiennent qu'un développement chimérique de l'expérience. La philosophie critique adopte la notion d'absolu, mais elle n'ignore pas que l'absolu ne ressemble à aucun objet empirique. Nous pouvons assurer cependant que l'absolu est un, par cela même que le monde où il intervient est multiple; il est simple, pour la même raison, ou identique à lui-même.

Nous avons donc lieu de distinguer : 1° les objets empiriques donnés dans l'expérience, c'est-à-dire nos sensations avec leurs modifications et leurs lois : ce sont là véritablement les choses pour nous, parfaitement distinctes des idées que nous en avons, mais n'existant pas indépendamment de ces idées ; 2° ces idées elles-mêmes, c'est-à-dire la manière dont nous reconnaissons les sensations et leurs groupements fixes ; mais, à cette connaissance de prétendues choses dans l'espace, rien ne répond dans la réalité; 3° enfin, la vraie chose par elle-même, le *noumène*, qui existe indépendamment de nous et sur laquelle s'appuie toute réalité donnée, mais dont rien ne nous est donné dans l'expérience. Il est de l'essence de cette chose de n'être pas connue, par opposition au phénomène, ainsi nommé, non pas, comme le prétendait naïvement Schopenhauer, parce que le noumène apparaît en lui, mais parce qu'il est de sa nature de se manifester lui-même à nous. L'absolu intervient dans la réalité, mais ne s'y montre pas. La chimie nous présente quelque chose d'analogue : les éléments constitutifs de certains corps perdent leurs qualités propres dans des combinaisons où il devient impossible de les reconnaître.

Quel que soit le mode d'explication, qu'il s'agisse de l'induction ou de la déduction, le procédé revient toujours à rattacher l'individuel, le particulier au général, les phénomènes à des lois. Il n'y a d'explication possible que pour le devenir ; il n'y en a pas pour ce qui est absolument. Dans le devenir même, on ne pourra jamais rendre compte de la constitution primordiale des éléments, ni des lois générales, ni remonter au premier état qui a été le point de départ de tous les autres. Cependant l'esprit n'est pas satisfait tant qu'il n'a pas rencontré le premier changement, la cause première.

C'est là une antinomie réelle : les lois de ce qui devient révèlent l'existence de quelque chose qui ne se rencontre jamais dans les données de la perception, à savoir la liaison des phénomènes. La nature de ce lien sera éternellement inaccessible. Au fond, les lois mécaniques des corps, de même que les lois géométriques de l'espace, bien qu'elles doivent nous sembler nécessaires au point de vue empirique, ne sont pas les lois effectives et primordiales de la nature. Les corps ne sont en réalité qu'une espèce de représentation de nos sensations, et les lois de nos sensations sont les seules lois primordiales de la nature. L'uniformité dans la succession et la simultanéité de ces sen-

sations est la seule vraie liaison qui se manifeste entre ce qui est différent, liaison dont on ne peut donner le pourquoi : l'esprit ne se déshabitue pas cependant de demander ce pourquoi.

Une liaison de ce qui diffère reste toujours une contradiction du grand principe d'identité. De là cette tendance incessante à dépasser l'expérience, qui fait le fond de la métaphysique. Cette prétendue science poursuit une synthèse qui lui permettrait de réduire à une même conception l'absolu et le monde conditionnel. Mais toute tentative de ce genre doit échouer fatalement, car aucune opération de l'esprit ne peut éliminer la relativité des objets de la nature ni changer la loi suprême de la pensée, qui est en opposition avec cette qualité des objets.

Sans parler du matérialisme, qui est une doctrine métaphysique à son insu et auquel les empiristes conséquents et réfléchis ont renoncé depuis qu'ils ont reconnu l'impossibilité d'affranchir l'expérience de la métaphysique à moins de nier l'existence des corps, les deux grands systèmes de philosophie transcendentale sont le panthéisme et le théisme.

Il n'y a, selon M. Spir, qu'une forme raisonnable de la doctrine panthéiste : les choses multiples du monde auraient, dans un état antérieur, constitué une unité ; cette unité serait par la suite divisée en existences séparées. Une part toutefois de cette unité aurait conservé plus que toutes les autres de l'étoffe commune, représenterait l'unité primitive et servirait de centre aux éléments dispersés ; telle est à peu près la théorie de l'émanation. — Mais cette forme elle-même du panthéisme ne soutient pas l'examen, car cette unité primordiale n'est pas, si elle est susceptible de se diviser, une véritable unité. Que s'il ne s'agit, sous ce nom, que d'une réunion d'éléments divers, nous n'avons plus l'absolu.

Le théisme est une doctrine bien plus répandue que la précédente ; mais nous savons que l'absolu ne peut être considéré comme la cause du monde réel et que l'on ne peut même pas soupçonner de cause à ce dernier, quel que soit le point de vue auquel on se place. Le principe de causalité permet de conclure de cas semblables à d'autres cas semblables, mais jamais de franchir les bornes de l'expérience. Nous dirons donc avec Kant : Si la loi de causalité devait conduire à l'être primordial, celui-ci ferait partie de la chaîne des objets empiriques. Seulement Kant n'a pas été conséquent avec lui-même quand il a regardé la chose en soi, ou le noumène, comme la cause des phénomènes.

Il est encore bien plus difficile de concevoir la nature de l'absolu d'après des analogies empruntées à l'expérience, et la réflexion en épurant l'idée de Dieu, en ne lui attribuant plus que la nature morale de l'homme, a fait encore une œuvre vaine : nous ne trouvons rien dans le monde relatif qui nous permette de concevoir l'absolu.

Les recherches philosophiques aboutissent en définitive à une antinomie qui peut se résumer en ces termes : ce qui est réel en soi est

identique avec lui-même et par suite est essentiellement différent de ce que nous connaissons par l'expérience. La nature empirique, telle qu'elle nous est donnée, contient des éléments étrangers à sa véritable essence. De là, pour nous, la nécessité de poser l'absolu à côté du conditionnel. Ce qui est étranger à cette nature, forcément lui a été ajouté, mais par qui et comment? C'est ce qu'il est impossible de comprendre. La même raison qui nous porte à chercher une explication du monde nous fait voir que cette explication n'est pas possible. L'expérience nous fournit les seuls matériaux dont il nous soit donné de disposer; ce n'est pas ainsi que nous construirons jamais l'absolu: les tentatives toujours renouvelées des métaphysiciens sont donc un déplorable abus des forces de l'esprit.

A. PENJON.

Dupont-White. MÉLANGES PHILOSOPHIQUES. 406 p. Guillaumin, Paris. 1878.

Cet ouvrage se compose de quatre dissertations publiées dans des revues à différentes époques. La première roule sur *l'impuissance politique de la religion et de la philosophie;* l'auteur reproche aux philosophes contemporains leur indifférence politique et réclame d'eux une psychologie et une morale du citoyen, indispensables, selon lui, pour résoudre le grand problème des sociétés modernes, l'organisation de la liberté politique. — La deuxième, intitulée : *Où en est la philosophie anglaise*, est consacrée principalement à discuter l'individualisme tel qu'il apparaît dans Buckle. — La troisième, à propos du positivisme, revient sur la défaillance si regrettable de la philosophie en matière sociale. — La dernière, qui est une critique du livre de *l'Intelligence* de M. Taine, met aux prises le *matérialisme* et le *spiritualisme*.

M. Dupont-White est un publiciste de talent[1]. Il a pour les vues générales ce goût naturel où se reconnaît, d'après Platon, « celui qui est né pour la dialectique ». Il a entendu Cousin, et il a traduit Stuart Mill. On comprend donc qu'il ait cédé parfois à la tentation d'interrompre ses travaux habituels pour faire une excursion rapide sur le terrain de la philosophie, « ce gîte éternel du grand et de l'obscur », pour parler comme lui. Mais il y apporte, on le devine, la phrase multicolore de la langue politique, où se rencontrent des métaphores de toute origine, et l'érudition un peu superficielle que donnent les lectures faites en courant. Or il y a de certaines questions qui ne se laissent pas traiter en un style vague et bigarré. Ne sent-on pas que

1. M. Dupont-White a été récemment enlevé à la littérature politique où il tenait une place brillante. En relisant aujourd'hui ces quelques notes, envoyées depuis longtemps à la *Revue*, je les abrège le plus possible; et, craignant qu'on n'y trouve encore quelque dureté injuste pour la mémoire d'un écrivain estimable, je rappelle qu'elles ont été écrites du vivant de l'auteur, avec le seul désir de rendre sincèrement l'impression ressentie.

la patience méthodique de l'analyste fera toujours défaut à l'esprit qui se laisse aller dès la première page à ces intempérances d'expression : « La matière capiteuse et combustible du débat politique.... La malfaisance de cette omission a été sensible et désastreuse dans notre histoire... ; » ou qui s'abandonne à l'invective oratoire : « Pas du tout, dit-il à M. Taine, cet élement reste à la porte ; c'est vous qui le forcez, qui le bourrez dans un cadre, dans un tuyau, dans une catégorie où il ne peut pas tenir (p. 341) ; » ou qui s'échappe en saillies bizarres : « C'est ici le cas de rechercher s'il y a exemple en mécanique d'une force agissant sur elle-même (p. 5). » Avec cette précipitation de pensée, l'auteur en vient à qualifier de synthétique la méthode analytique suivie dans le premier volume de *l'Intelligence* (p. 343). Il apostrophe Leibniz pour savoir comment il peut expliquer l'action « de l'esprit en Dieu sur la matière (p. 350), » oubliant que Leibniz n'admet pas la réalité de la matière. Il démontre l'immortalité de l'âme contre le positivisme en invoquant l'infaillibilité de l'instinct. Il rejette la preuve morale, la preuve kantienne, en ces termes superbes : « On n'a pas usé de cette preuve, parce qu'on n'en croit pas le premier mot, encore qu'on l'ait rencontrée dans un livre, *l'Idée de Dieu*, etc. (p. 301) ; » et il conclut, après une longue argumentation, en faisant de cette espérance dont il faut s'enchanter, comme parle Platon, « un article de foi inné » (p. 303).

Et cependant ces sortes d'ouvrages à demi littéraires, à demi philosophiques ont leurs qualités, dont le philosophe de profession n'est peut-être pas un appréciateur équitable. Il y a dans celui-ci tel passage sur les tendances matérialistes et pessimistes de nos démocraties modernes qui, malgré la mollesse du dessin et le ton criard des couleurs, finit par former un tableau animé et brillant (p. 376-395). Toute la discussion du système de M. Taine se lit avec intérêt. Pour nos esprits blasés, le phénoménisme mécaniste du philosophe français n'a pas de saveur particulièrement irritante ; nous en avons vu tant d'autres ! que doit rêver tout écrivain. Il a été vivement frappé du spectacle, curieux, en effet, d'un scepticisme extrême exposé d'un ton dogmatique. Quelle naïveté, quelle fraîcheur d'impression dans ces exclamations que lui arrache ce premier sentiment de surprise : « Que de fantômes dans le cosmos de M. Taine ; les corps, un groupe de tendances au mouvement ; l'homme, un groupe de sensations ; des apparences partout, rien que des apparences successives ; la substance nulle part : « Umbrarum hic locus est. » Dans l'homme, tout change ; autour de lui, tout trompe. Au dire de M. Taine, le monde n'est que rapports, et entre qui, s'il vous plaît ? — D'une part entre des choses qui n'existent qu'en tendances, en simulacres, d'autre part entre des esprits qui sont à l'état d'hallucination, qui ne sont que des foyers d'hallucination. Au fait, tout cela est assez harmonieux : il y a de l'équilibre et de la proportion dans ce vague, entre ces ombres. Pourquoi des simulacres et des tendances produiraient-ils autre chose que des hallucinations (p. 367) ? » — Et plus loin : « Le fait est que M. Taine nous transporte

dans un monde nouveau et paradoxal, où il n'y a plus de substances ni de cause, rien que des mouvements qui semblent dépendre les uns des autres. C'est ce qu'on peut rêver de mieux en fait de démolition. Kant n'est rien comparé à cet exterminateur.... M. Taine n'est pas le sceptique qui ébranle; il est dogmatique, pour ruiner non seulement toute religion, mais toute croyance, faute de choses, faute de personnes pour croire ou à croire. Au milieu des idées qui nous semblent les plus élémentaires et les plus consacrées, il s'ingénie et s'escrime avec le scalpel, avec le microscope de MM. Vulpian, Bichat (?), Moreau, comme un bœuf chez un faïencier, comme Samson parmi les Philistins; rien ne reste debout du temple où se sont agenouillées tant de générations; il secoue l'esprit humain, l'abat, le foule, l'anéantit, n'y laissant rien pour vivre et pour espérer. Vous voulez donc désoler le monde? lui crient tout éperdus les mystiques et les spiritualistes. — Je veux la vérité, répond tranquillement le philosophe (p. 375) ».... Le trait est un peu gros, mais n'est-il pas exact en somme?

Il y a même un moment où le critique, après de longues escarmouches, finit par apercevoir le défaut de l'armure et y porte un coup droit. M. Taine, on le sait, accepte l'idéalisme de Stuart Mill, et d'autre part il a conservé de ses débuts en philosophie un certain dogmatisme matérialiste [1]. De là la difficulté de concilier le phénoménisme sceptique qu'il soutient en psychologie avec la portée absolue qu'il accorde au mécanisme scientifique. C'est ce qu'a fort bien vu M. Dupont-White : « Il faut signaler ici une contradiction prodigieuse de M. Taine, et, pour cela, il faut le suivre jusqu'au bout, à l'article où il traite de la portée de l'intelligence. Il lui attribue la portée absolue déniée par Kant : il tient que nos croyances irrésistibles sont équivalentes à des vérités nécessaires. Voilà qui détruit toutes les constructions antérieures de l'intelligence. Il ne faut pas dire que l'origine de l'esprit est un mouvement moléculaire, que la nature de l'esprit est une hallucination, quand la puissance de l'esprit est de saisir la vérité en son gîte, la vérité absolue, la loi universelle du réel et du possible. Conçoit-on qu'un si pauvre instrument soit la clef du cosmos ? Ce qui est fait pour atteindre et contempler l'absolu ne serait que simulacre, fantôme, hallucination ! De si hautes conceptions seraient à la merci d'une simple contingence comme une sensation ! Quoi ! une telle ascension avec une base si étroite, à l'appel du coup de sonnette qui va ébranler nos centres nerveux ! En vérité, cela est d'une fantaisie prodigieuse et ne se justifie dans aucune hypothèse. Ni Platon, ni Condillac n'avaient eu cette inconséquence (p. 397).... » C'est l'objection même que Stuart Mill adresse à M. Taine. « Je ne vois pas, je l'avoue, dit Stuart Mill avec sa précision supérieure, comment une simple conception abstraite, tirée de l'expérience par une opération de notre

1. Cf. *Les philosophes classiques du* XIXe *siècle*.

esprit, peut témoigner d'un fait objectif dans l'univers au delà de ce qu'en témoigne l'expérience. »

On le voit, chez M. Dupont-White la vue première de l'esprit ne manque pas de pénétration. S'il veut bien se souvenir qu'à son gré « les révélations de l'instinct sont souvent plus sûres que celles de la raison (p. 303) », il me permettra de dire de son ouvrage, pour conclure, qu'il témoigne d'un instinct philosophique souvent heureux.

DARLU.

Dr Alessandro Herzen. — LA CONDIZIONE FISICA DELLA COSCIENZA (*Reale Accademia dei Lincei*). Rome. In-4°.

Ce mémoire contient quatre parties : position du problème, formule de la loi physique de la conscience, conséquences, conclusion. La partie la plus originale de ce travail a été exposée ici même par l'auteur (tome VII, p. 353). Il suffit d'en rappeler les principes essentiels.

Faut-il, avec Maudsley, voir dans le réflexe spinal le type auquel toutes les actions de l'encéphale sont réductibles, en sorte qu'il n'y ait partout qu'un mécanisme organisé et que la conscience ne soit qu'un accident? Faut-il, avec Lewes, prendre pour type l'état cérébral conscient et supposer que la conscience existe, quoiqu'avec des degrés divers, dans tous les centres nerveux, même les plus humbles? M. Herzen n'admet ni l'omni-absence ni l'omni-présence de la conscience : il croit que la vérité est dans la synthèse de ces deux opinions radicales. Rattachant la conscience au fait fondamental de la vie des éléments nerveux, il pose en principe : 1° qu'elle accompagne la *désintégration* de ces éléments, mais n'accompagne jamais la période d'intégration ou de réintégration ; 2° que son intensité est en raison directe de l'intensité de la désintégration et en raison inverse de la rapidité ou de la facilité de la décharge.

Telle est, pour lui, la condition physique de la conscience. Mais cette loi, que l'auteur a établie pour la couche corticale des hémisphères cérébraux, est-elle applicable aux centres subordonnés, aux centres sensori-moteurs (couche optique, corps striés, etc.) et à la moelle? C'est ce qu'il examine dans le mémoire qui nous occupe.

Si, conformément à la loi ci-dessus énoncée, la conscience accompagne toute désintégration des centres nerveux, il s'ensuit qu'elle doit se produire sous une forme quelconque dans les centres nerveux inférieurs, puisque les processus vitaux s'accomplissent dans les ganglions sensori-moteurs et dans la moelle, comme dans l'écorce du cerveau. L'auteur est donc amené à dire comment il conçoit la conscience dans ces centres et sur quels faits il s'appuie pour nous en donner une idée.

Commençons par le degré le plus bas. M. Herzen attribue à la moelle épinière « une conscience élémentaire, impersonnelle et inintelligente, »

qui atteint son maximum chez les animaux inférieurs, qui diminue à mesure qu'on monte dans l'échelle animale. Les personnes sujettes à la syncope peuvent se représenter assez bien cet état. Quand on revient à soi, en sortant de l'état d'inconscience absolue qui caractérise cet état morbide, on a un sentiment indéterminé et confus d'*existence en général*, sans individualité, sans délimitation entre le moi et le non-moi; on est un organisme qui a la conscience d'être; rien de plus. Cet état, qui peut être agréable ou désagréable, suivant les causes qui ont amené la syncope, est la seule conscience que nous puissions accorder aux organismes inférieurs, privés de sens spéciaux. Pour les vertébrés, cette conscience est à son maximum chez l'*amphioxus*, à son minimum chez l'homme. Il y a lieu d'ailleurs de supposer que dans les cas les plus simples, où la réaction est automatique, la conscience spinale est réduite à une intensité si faible qu'elle égale zéro.

Passons aux centres sensori-moteurs de la base du cerveau. L'auteur leur attribue « une conscience individuelle, avec un germe de perception, c'est-à-dire avec un rudiment d'intelligence. » Si nous partons de l'état caractérisé plus haut, où il n'y a ni sensations définies ni localisation, il se produit dans ce chaos certaines distinctions. L'homme évanoui, à mesure qu'il revient à lui, commence à voir et à entendre; « mais les sons et les couleurs semblent naître à l'intérieur du sujet : il n'a aucune idée de leur origine extérieure. » Ce sont des sensations, brutes, senties, non connues. L'action réflexe centrale se rétablit; les sensations commencent à influer l'une sur l'autre; les centres sensoriels se réunissent en un *sensorium commune*. Il en résulte la conscience de l'unité du moi, « mais qui n'exprime que l'unité organique du sujet, sans notion claire de ses rapports avec le milieu environnant. »

En résumé, une conscience impersonnelle, une conscience individuelle avec rudiment d'intelligence, une conscience intelligente et volontaire (celle des hémisphères) : telles sont les trois principales formes qui se rencontrent avec tous les degrés intermédiaires.

Dans cette conciliation qu'il essaye entre Lewes et Maudsley, l'auteur nous paraît pencher du côté de Lewes. Maudsley, dit-il (p. 22), est surtout préoccupé du travail automatique des centres déjà organisés; Lewes, du travail conscient intense qui accompagne les acquisitions nouvelles. Or, chez l'homme, les deux états se rencontrent. La réduction des processus psychiques relativement simples à l'automatisme inconscient est la condition nécessaire du développement mental. S'il n'y a pas un fond stable qui serve de base aux autres acquisitions, elles sont impossibles. « Mais la réduction de toute l'activité psychique à un automatisme inconscient ne serait possible que si l'évolution organique avait une limite insurmontable; tout ce que nous savons de l'évolution des êtres vivants nous dit au contraire qu'on ne peut lui assigner aucune limite. » — « La nature s'arrête nécessairement là où manquent les conditions d'un développement ultérieur; mais, là où de

pareilles conditions sont présentes, elle procède autrement. » Voilà pourquoi une partie des animaux que nous appelons inférieurs sont fermés au progrès psychique ; ils ont accompli tout le développement compatible avec leur organisation. Plus leur organisation est simple, plus ils sont inconscients et automatiques. Les animaux supérieurs ayant épuisé les ressources de leur organisation sont condamnés à se mouvoir dans le cercle borné de leur automatisme plus ou moins complet. L'homme, si bien doué pour le développement, que longtemps il a dénié tout lien de parenté avec le reste des animaux, a devant lui des horizons d'acquisitions nouvelles sans rien qui le réduise jamais à l'état de machine intellectuelle. « Ce n'est qu'à la seule condition d'admettre qu'il y a une limite absolue au progrès psychique, qui doit un jour se fermer irrévocablement, que l'on peut supposer que la conscience abandonnera de plus en plus l'activité cérébrale et prendra peu à peu le caractère instinctif, réflexe, automatique, mécanique. »

Telle est la conclusion de M. Herzen. La loi proposée par lui qui lie la conscience à la désintégration des centres nerveux est ingénieuse. Il est impossible de ne pas la rapprocher de la thèse développée par Cl. Bernard dans ses derniers ouvrages : dans la vie, la période de désorganisation est la période d'activité, — thèse qui a été exposée ici par M. Dastre (tome VII, p. 409). On peut reprocher à la conception de Herzen un caractère trop théorique, quoiqu'il l'ait appuyée sur des analogies nombreuses, sur des faits d'observation : l'état de l'esprit pendant le sommeil, la période consciente d'acquisition mentale, la période inconsciente de conservation, etc. Il est à souhaiter que la physiologie, pénétrant plus avant dans ce problème, essaye d'atteindre quelques preuves expérimentales. M. Herzen nous promet de revenir sur cette question dans une publication plus étendue.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND

A quarterly Review, etc. — Janvier et avril 1879.

W. James : *Sommes-nous des automates?* — On connaît la théorie de l'automate conscient qui a été soutenue pendant ces dernières années par divers auteurs, en particulier par Huxley, Spalding, Clifford et Hodgson dans sa *Theory of Practice*. Cette théorie prétend qu'en toutes choses nous sommes extérieurement de pures machines matérielles. La sensation (*feeling*) n'est qu'un produit collatéral de nos processus nerveux, aussi incapable de réagir sur eux que l'ombre sur les pas du voyageur qu'elle accompagne. Cette théorie est une conséquence inévitable de l'extension du principe des actions réflexes aux centres nerveux supérieurs. Huxley part des actes, raisonnables à ce qu'il semble, d'une grenouille décapitée, et, passant de là progressivement aux hémisphères du cerveau humain, en conclut que tout doit s'accomplir de la même manière. C'est juste l'inverse de ce que fait Lewes, qui, partant des hémisphères et y trouvant des sensations, descend jusqu'aux dernières actions spinales et les explique par des sensations latentes.

Le sens commun a sa théorie, qui est tout autre : et c'est en sa faveur que M. James veut invoquer des arguments que jusqu'ici on n'a pas fait entrer dans la discussion et qui se résument en un mot : l'*utilité* de la conscience. Pour la théorie de l'automatisme, c'est une superfétation inutile. Si donc nous pouvons établir l'utilité de la conscience, nous aurons renversé cette théorie.

A quoi sert une conscience surajoutée au système nerveux? Le cerveau de l'homme, avec son développement énorme, est un organe de perfectionnement qui par là même présente des défauts caractéristiques. En effet, si nous prenons les actes des animaux inférieurs, ou, chez les animaux supérieurs, les actes des ganglions inférieurs, ce qui nous frappe, c'est leur parfaite détermination. La réponse au stimulus est parfaitement régulière. Quand il s'agit du cerveau, c'est tout différent. Comparer, par exemple, les actes parfaitement automatiques d'une grenouille décapitée aux actes d'une grenouille qui a son cerveau et qui suit ses émotions et ses caprices. On peut dire que les actions d'un cerveau supérieur sont comme un dé jeté constamment sur une table et qui n'amène pas toujours le plus haut nombre, à moins d'être

pipé. La conscience peut-elle contribuer à piper les dés ? Telle est la question.

Il faut d'abord remarquer que l'auteur entend par conscience l'activité mentale en général. Il la considère avec Ulrici comme une *Unterscheidungsvermögen*, une faculté de discernement. Il va même plus loin : la conscience connaît, discerne et compare ; elle existe en vue d'un choix, d'une *sélection*. Ceci posé, l'auteur montre que dans l'ordre du développement scientifique, esthétique et moral, il est très-important et très-utile de posséder cette faculté de sélection. On peut donc, en s'appuyant sur le principe même de Darwin, tirer de sa théorie des arguments en faveur de la conscience. Les darwiniens considèrent le monde comme une table sur laquelle les dés sont jetés perpétuellement au hasard. De temps en temps arrive un coup de chance par lequel les conditions d'existence sont réalisées. Le cerveau, à mesure qu'il se complique, étend encore le domaine de l'accident ; mais, si nous lui donnons la conscience comme pouvoir d'exercer une pression constante dans le sens de la survivance, le nombre des coups perdus est immensément réduit, et le temps abrégé en proportion pour l'évolution. Tel est l'argument d'utilité que l'auteur fait valoir en faveur de la théorie du sens commun.

Sous le titre *On discord*, c'est-à-dire les dissonances musicales et les contrastes tranchés dans l'ordre des sensations visuelles, M. E. *Gurney* critique la formule adoptée par M. Grant Allen dans son *Esthétique physiologique*. « La condition la plus favorable au plaisir pour les sens supérieurs est un maximum d'excitation avec un minimum de fatigue. » Pour l'étude critique de cet ouvrage, voir la *Revue philosophique*, janvier 1878, tome V, p. 89.

John Venn : *Les difficultés de la logique matérielle*. — L'auteur se rattache à la distinction posée par Herbert Spencer entre la science de la logique et la théorie du raisonnement : « La logique formule les lois les plus générales de corrélation entre des existences considérées comme objectives. La théorie du raisonnement formule les lois les plus générales de corrélation entre les idées correspondant à ces existences. » M. Venn, tout en soutenant que la logique doit viser à devenir une science tout objective, montre par divers exemples les difficultés pratiques qui, dans l'état actuel des sciences, s'opposent à ce qu'elle soit traitée comme telle. C'est un idéal dont nous sommes indéfiniment éloignés. Pour le moment, la logique est une science qui donne les règles propres à convertir le subjectif en objectif.

L'étude de M. F. Pollock sur *Marc Aurèle et la Philosophie stoïcienne* est, croyons-nous, le premier article que le *Mind* ait publié sur la philosophie ancienne. Travail sérieux et approfondi, qui a pour objet plutôt le stoïcisme à l'époque de son plein développement que Marc Aurèle lui-même. Beaucoup de remarques et de rapprochements ingénieux : par exemple, entre la *sagesse* stoïcienne, la *grâce* des chrétiens et le *nirvâna* bouddhique, entendu au sens de *passionless perfection*, etc.

O. PLUMACHER : *Le Pessimisme.* — Cet article est simplement une critique de la *Critique du Pessimisme* de James Sully[1]. L'auteur se place complètement au point de vue de Hartmann, soutient contre James Sully les droits de la métaphysique et la légitimité d'une conception pessimiste du monde.

G. STANLEY HALL publie sur *La Philosophie aux États-Unis* une étude intéressante, vivement écrite, qui mérite de nous arrêter. Nous n'avons en effet sur la situation philosophique dans ce pays que des notions bien superficielles, et notre connaissance se borne à quelques noms.

Il y a dans les États-Unis environ trois cents collèges non catholiques. Presque tous, la dernière année, enseignent sous le nom de philosophie un peu d'esthétique, de logique et d'histoire, plus généralement de la morale, plus rarement de la psychologie. Cet enseignement est presque invariablement donné par le président. Sur ces trois cents collèges, plus de deux cents sont à la hauteur du moyen âge (*rudimentary and mediaeval*), et il n'y a guère qu'une demi-douzaine de collèges ou universités qui soient entièrement libres de toute attache théologique. Beaucoup de maîtres de philosophie (*teachers*) ont pour toute préparation celle de leurs séminaires, et ils n'entretiennent leurs élèves que des dissentiments théologiques de Parks, Hodge, Fairchilds et autres. Quelques-uns de ces professeurs sont des disciples de Hopkins, Hickok, Wayland, Upham, Haven. La plupart étendent leur horizon philosophique jusqu'à Reid, Stewart et Hamilton. Beaucoup connaissent en partie Stuart Mill, Herbert Spencer, Tyndall, Huxley. Un petit nombre possèdent une instruction solide et puisée aux sources : ils la condensent dans des manuels. Enfin une rare élite est capable de produire des travaux sérieux et originaux. A tout prendre, l'orthodoxie religieuse règne souverainement, et les rivalités entre les collèges les plus célèbres, Princeton, Andover, Oberlin, ne portent que sur des nuances, en ce qui concerne la liberté de penser. Beaucoup de ces collèges étant pauvres, le personnel enseignant est restreint de 3 à 10 professeurs (hommes ou femmes) : ils doivent instruire *de omni re scibili*, faire six heures de classe chaque jour, etc. L'enseignement philosophique est surtout moral. Les classiques sont : Alexander, *Moral philosophy* ; Hopkins, *Law of Love and Love as a law* ; les traités de Calderwood, etc. La logique est enseignée d'après les manuels de Fowler et de Stanley Jevons, la psychologie d'après les manuels de Bowen, Noah Porter, Everett, Hickok. Les plus hardis introduisent à l'occasion des fragments de Locke, Berkeley, Kant, Hume, et même de Spencer, Bain et Taine.

Si nous passons des petites institutions aux grandes, c'est-à-dire de l'Est à l'Ouest, le niveau s'élève et les conditions s'améliorent. A Yale

1. *Pessimism : a history and a criticism.* La *Revue philosophique* en a rendu compte. Voir année 1877, tome IV, p. 334.

College, la philosophie est enseignée par Noah Porter. Son manuel est connu chez nous. L'auteur est un *clergyman* éclairé qui essaye d'opposer un mélange de Kant et des Ecossais au darwinisme et au matérialisme. A l'université de Harvard, la philosophie est enseignée d'après la méthode historique. On se sert surtout des auteurs modernes jusqu'à (et y compris) Schopenhauer, Hartmann, Taine. Les principaux représentants de cette université sont W. James, néo-kantien; Bowen, théiste et éclectique; Everett, hégélien; J. Fiske, qui, dans ses *Outlines of cosmic Philosophy*, a donné une excellente exposition de la philosophie de Spencer; J.-E. Cabot[1]. On enseigne dans cette université la psychologie physiologique, d'après les recherches allemandes. C'est le seul cours de cette espèce qui existe aux États-Unis. On croit que cet exemple sera imité par la nouvelle université de Baltimore.

En dehors des collèges et universités, la philosophie est représentée par les hégéliens de Saint-Louis (Missouri), que le *Journal of speculative philosophy* fait suffisamment connaître à nos lecteurs. M. Stanley Hall recherche les causes qui ont pu faire naître cette idée dans un pays si positif.

L'enseignement scientifique est très-imprégné des doctrines évolutionnistes (Spencer, Lewes, Darwin, Huxley, Hæckel), au point que trop souvent les élèves trouvent plus commode de s'en tenir à ces théories générales que d'étudier les détails. A cette tendance se rattachent le *Popular Science Monthly*, dirigé à New-York par le Dr Youmans, et les publications du mathématicien C.-S. Peirce, dont les études de logique (publiées ici même) offrent un caractère original : elles sont vivement louées par l'auteur de l'article.

En résumé, l'auteur croit que « si les philosophes en Amérique sont aussi rares qne les serpents en Norwège », cela vient de ce que le pays est trop jeune. Les hommes d'affaires, les travailleurs, et c'est presque toute la nation, ont une méthode rapide, simple, raide de traiter les questions de foi et de raison. Mais le pays « n'est pas assez vieux pour avoir pu développer ses aptitudes philosophiques; il est trop curieux, trop réceptif pour qu'il y ait lieu de désespérer. »

Avril 1879. — C'est encore à M. Stanley Hall qu'est dû l'article sur *Laura Bridgman* qui commence le numéro d'avril. Ce sujet a été déjà traité ici dans la livraison de mars; mais, comme l'auteur rapporte des observations et des recherches faites par lui sur Laura Bridgman, nous y trouvons bon nombre de renseignements à relever. Voici les principaux : Laura ne garde aucun souvenir des vingt-six premiers mois de sa vie antérieurs à sa maladie; elle a au contraire un souvenir net de la période qui s'étend jusqu'à son entrée à l'asile (huit ans); durant ce temps « les processus psychiques, si complexes qu'ils fussent, étaient produits et rappelés sans l'aide du langage. » La surdité est

1. Un grand nombre d'articles de MM. James et Cabot ont été analysés dans la *Revue philosophique* et ont dû être remarqués des lecteurs.

absolue : les sons les plus forts ne sont perçus par elle que comme des vibrations « qu'elle entend par le pied ». L'auteur voit, dans cette perception directe des oscillations comme telles, un fait très-important, la caractéristique la plus générale du monde physique entrant ainsi dans la conscience directement. — Finesse du sens tactile sur la peau. Chez les personnes normales, la faculté de discrimination varie de 68 millimètres entre les épaules à 5 millimètres dans la tache jaune. Les relevés donnés par M. Stanley Hall montrent, si on les compare aux tables de Weber, que la sensibilité de Laura est en général deux ou trois fois plus grande que celle d'une personne ordinaire. — Détails curieux sur son sommeil et ses rêves : ses rêves ont lieu dans le seul langage qui lui soit propre, c'est-à-dire le langage tactile. — Une question intéressante soulevée par M. Robertson est celle-ci : Jusqu'à quel point Laura peut-elle former des concepts propres à l'aide de ses moyens d'expression, et jusqu'à quel point peut-elle penser sans l'aide de ses signes manuels ? — L'auteur répond qu'il arrive quelquefois qu'on la voit tout absorbée dans ses réflexions, sans qu'il y ait le moindre mouvement de ses mains. « Si nous remarquons que toutes les impressions au-dessus de celles du toucher que les autres saisissent sous forme d'images sensorielles doivent être pensées par elle (si elles le sont) comme des conceptions générales, il est probable que sa pensée dépasse les objets individuels de *son* sens, sans trouver les signes nécessaires comme instruments de la pensée. »

James Sully : *L'harmonie des couleurs.* — Généralement, pour rendre compte de l'effet agréable ou désagréable des couleurs combinées, on s'est appuyé sur un étroit parallèle entre l'harmonie des couleurs et celle des sons. Cependant Helmholtz, qui est une grande autorité dans ces deux branches de la physiologie, condamne absolument ce parallèle. En musique, rien de mieux reconnu que les consonnances (une octave, une quinte) et les dissonances (un demi-ton, etc.). En peinture, il n'y a pas d'intervalles chromatiques correspondants. Pour s'en convaincre, lire les discussions des auteurs de livres sur l'art. La combinaison du bleu et du vert, condamnée par beaucoup, est louée par Ruskin ; celle du rouge et du vert, généralement admise, est rejetée par Wilkinson. Les couleurs complémentaires sont qualifiées par Schiffermüller de combinaison grossière et rustique. — L'auteur passe en revue diverses théories : celle qui soutient que toutes les combinaisons doivent être fondées sur les couleurs appelées primitives par les peintres), rouge, jaune et bleu ; celle qui assimile l'octave musicale aux couleurs du spectre (Unger); celle qui trouve l'harmonie dans les couleurs adjacentes. Il montre les défauts de chacune.

L'auteur passe ensuite à la théorie qui place sa base physiologique dans le phénomène des couleurs complémentaires. Il dit avec quelles restrictions il l'admet. L'harmonie des couleurs ne repose pas, comme celle des sons, sur quelque sensation spécifique. Ce mot signifie surtout « affinité, ressemblance, unité. » Une combinaison de couleurs

nous paraît belle, en grande partie d'après un processus conscient de comparaison. Le plaisir repose d'ailleurs ici sur des lois physiologiques et psychologiques. En effet, les éléments nerveux fatigués par une première impression se reposent, pendant que d'autres éléments sont mis en œuvre avec leur fraîcheur intacte. Ce phénomène de transition constitue la grande loi du contraste. Mais, pour qu'il y ait harmonie, il faut qu'il y ait unité dans la variété, ressemblance dans la dissemblance. Aussi, dans la pratique, les coloristes limitent le principe de la variété et du contraste par les conditions suivantes : 1° proportion définie entre les éléments; 2° continuité ou gradation; 3° subordination; 4° ressemblance ou teinte uniforme.

ROBERT HARLEY : *Le démonstrateur de Stanhope.* — Instrument pour accomplir les opérations logiques. Article accompagné de plusieurs figures qui seules le rendent intelligible.

M. BAIN commence un exposé très-détaillé de la *Vie de J. Stuart Mill.* Nous y reviendrons quand ce travail sera complet.

La définition en droit et en fait, par A. SIDGWICK, contient des remarques judicieuses sur les variations de sens des mots et sur les causes qui les produisent.

L. S. BEVINGTON : *L'aspect personnel de la responsabilité.* — La théorie de l'évolution sociale et les vues scientifiques modernes sur les relations physiques de la conscience tendent à affaiblir la croyance à la responsabilité. L'auteur s'attache à montrer que la notion qu'on se fait généralement de la responsabilité est fausse. La base de la morale, selon lui, c'est la perpétuité du développement humain, développement qui se présente sous deux aspects : 1° évolution de la société comme tout; 2° évolution des tendances sociales ou supraper-sonnelles. La vertu est avant tout un acte social. C'est à ce point de vue, c'est-à-dire en subordonnant tout à l'organisme social, que l'auteur considère la responsabilité.

Ces deux numéros contiennent en outre des comptes rendus de : Bacon, *Novum organum*, éd. Fowler[1]; Renan, *Dialogues et fragments philosophiques;* Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre;* Huxley, *Hume*, etc., etc.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY

Edited by W. T. Harris. Saint-Louis. Octobre 1878, janvier 1879.

L'article le plus important de ces deux numéros nous paraît celui que M. W. JAMES a consacré à *La qualité propre de l'espace* (*The spatial quale*). C'est un document à ajouter à la longue controverse qui est engagée actuellement sur ce sujet. Cet article a été suscité par l'étude de M. Cabot, intitulée *Considérations sur la notion d'espace*,

1. La *Revue philosophique* en parlera prochainement.

publiée précédemment dans la même Revue et analysée ici (janvier 1879, tome VII, p. 102).

L'auteur débute par quelques mots de critique à l'égard de M. Cabot, puis il énonce la thèse que son article est consacré tout entier à établir : « La qualité d'étendue ou le *quale spatial*, comme je l'appelle, existe originellement sous une forme simple et uniforme. Les *positions* qui plus tard sont déterminées, par rapport les unes aux autres, sont un résultat de l'expérience guidée par l'attention. » L'auteur, on le voit, soutient la thèse nativiste. D'après lui, les divergences d'opinions viennent de ce que l'on n'a pas distingué entre la pure qualité sensible de l'étendue, les subdivisions et la mesure de l'étendue. Il est certain que connaître l'étendue, c'est saisir un système de *rapports* entre une multitude de parties, en un mot accomplir une synthèse mentale ; mais à l'origine il n'y a rien de pareil ; il n'y a « qu'une conscience vague de l'espace, sans positions ni directions distinctes » ; c'est « une simple forme de la sensibilité rétinienne ou cutanée qui n'implique aucun élément musculaire, quel qu'il soit ». — Il est étrange qu'on se plaise à répéter que l'espace n'est que l'ordre des coexistences. « Le bruit du ruisseau près duquel j'écris, l'odeur des cèdres, le sentiment de bien-être que me cause mon déjeuner et l'intérêt que me cause mon article coexistent dans ma conscience, sans me donner pour cela aucune idée d'espace. » Pour que l'ordre des coexistences devienne un ordre dans l'espace, il faut : 1° qu'il y ait entre les éléments une gradation continue ; 2° que cette gradation soit enveloppée dans l'unité d'une sensation spéciale d'espace. — L'espace est une sensation (*feeling*) si particulière qu'elle n'est descriptible qu'en termes d'elle-même. Pourquoi donc hésiter à l'appeler un élément de la sensation à nous donné par la rétine ou la peau qui perçoit les intuitions ? Car l'*intuition* d'un espace objectif donné, avec son *quale* particulier, ne doit pas être confondue avec la *notion* de l'espace total. La première est une sensation donnée tout d'un coup. La seconde est une construction réelle. Si l'espace résultait, comme le veulent les empiriques, de la fusion d'un grand nombre de positions perçues, on ne voit pas comment il pourrait perdre ce caractère de saccade et d'égrènement qui se rencontre dans certains cas. Si, en effet, je pense à l'espace entre moi et le mur, il m'apparaît comme parfaitement uni ; mais je ne puis me représenter l'espace entre New-York et San-Francisco que comme un nombre successif de journées en chemin de fer avec une multitude d'arrêts, dont aucun ne peut être omis sans fausser mon image de cet espace. Or, si la conscience de l'espace était composée d'idées innombrables de mouvement et de position, l'espace le plus court devrait nous présenter ce caractère d'égrènement.

Après quelques remarques curieuses, l'auteur s'efforce d'établir la thèse, déjà soutenue par Stumpf, que la rétine a l'intuition des trois dimensions de l'espace. Il s'appuie sur les perceptions auditives. Certaines personnes, les aveugles en particulier, peuvent, grâce à l'exces-

sive sensibilité de la membrane du tympan, reconnaître la position et la nature d'un objet.

M. James examine ensuite la question du mouvement. Il s'efforce d'établir que nous pouvons avoir une sensation de mouvement, antérieurement à nos déterminations de position dans l'espace ou dans le temps. L'expérience suivante, due à Exner, prouve, dit-il, que le mouvement est une forme primitive de la sensibilité, en montrant que nous en avons un sentiment bien plus délicat que de la succession dans le temps. On fait apparaître deux étincelles électriques, l'une auprès de l'autre, à intervalles rapprochés. L'observateur doit dire si la première a paru, à gauche ou à droite. Quand l'intervalle est réduit à 0″,044, la distinction de l'ordre des étincelles dans le temps devient impossible. Mais Exner a trouvé que si les étincelles sont assez rapprochées dans l'espace pour que leurs cercles d'irradiation se recouvrent en partie, l'œil croit voir le mouvement d'une seule étincelle allant du point occupé par la première au point occupé par la seconde ; et l'intervalle peut devenir extrêmement petit (0″,015), avant qu'on hésite pour savoir si le mouvement apparent va de droite à gauche ou inversement. Des expériences pareilles faites sur la peau ont donné les mêmes résultats.

M. James résume sa thèse en ces termes : Toute excitation d'une partie étendue du corps est sentie comme étendue. — Pourquoi ? Nous ne pouvons le dire. La première sensation rétinienne est une simple immensité (*vastness*), une pluralité indéfinie. Les positions sont perçues par suite d'une subdivision de cette donnée primitive. La mesure des distances et des directions vient encore plus tard. — En somme, l'auteur reprend la thèse nativiste, et son travail peut être rapproché de celui que M. Janet a publié dans la *Revue*, tome VII, p. 1.

Le reste de l'article est contraire à diverses discussions et notamment à la théorie que M. Delbœuf a exposée ici dans « son brillant et original article sur la vision [1] ».

1. M. James nous semble cependant altérer la pensée de l'auteur. M. Delbœuf ne s'est jamais servi de l'expression *organe punctiforme*. Il va de soi que sir l'organe était construit de façon à ne saisir qu'un point *géométrique*, les sensations successives qu'il procurerait seraient absolument discontinues et l'on ne pourrait asseoir sur elles un jugement de comparaison, ni par conséquent par elles arriver à la notion d'espace. M. D. emploie les termes *œil rudimentaire*, *rétine minuscule*, etc., et quand il parle de point lumineux, il entend désigner par là un point *étendu*, « un vert luisant », par exemple.

Le Propriétaire-Gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LA SCIENCE ET LA BEAUTÉ

E. Véron, *L'esthétique*, Reinwald (*Bibl. des sciences contemp.*). — Brücke et Helmholtz, *Principes scientifiques des beaux-arts*. Germer Baillière (*Biblioth. scientif. internationale*).

Il semble que la beauté ne laisse pas parler d'elle de sang-froid; les philosophes mêmes n'y résistent pas; elle trouble leur cœur, obscurcit leur intelligence, affaiblit leur volonté : l'analyse devient hymne. Ils l'imaginent selon leurs désirs, ils la créent pour leur amour; ils la font venir de très loin, de très haut; ils lui cherchent une origine céleste; ils la veulent fille de Dieu, et ils lui confient la mission de montrer dans une réalité visible les divins exemplaires des choses. Les éloges des philosophes sont toujours des théories : la capricieuse ne s'y laisse pas enfermer; elle accepte tous les hommages, mais elle a de soudaines métamorphoses qui désespèrent ceux qui ne se contentent pas de l'adorer sans rien dire. Ce qu'on dit d'elle est vrai, mais on n'a jamais tout dit sur elle. Ouvrez les esthéticiens de l'Allemagne, si vous en avez le courage, vous trouverez tout un ordre de faits en accord avec les idées de chaque philosophe, vous en trouverez toujours un plus grand nombre pour les contredire. Ils vous parlent de la beauté comme d'un ange consolateur, comme d'une fille du ciel, chargée de traduire en un langage sensible les idées éternelles; malgré vous, vous entendez le gros rire d'une servante d'auberge, ou vous vous sentez gêné par le regard lourdement ironique d'un buveur de bière qui s'étale avec insolence sur la toile d'un grand peintre hollandais.

De plus en plus, on avoue la valeur relative de toute connaissance; on critique l'intelligence, on marque ses limites; on distingue ce qu'on sait de ce qu'on suppose, et l'on reconnaît les théories métaphysiques pour ce qu'elles sont, des hypothèses et des espérances. La beauté n'échappera pas à cette puissance de l'esprit qui, maître de lui-même, en résistant à ses propres tentations, apprend à échapper aux séductions des choses. La beauté existe; nous pouvons l'observer froidement, si nous en avons la patience et le courage : l'heure en est venue.

D'abord la beauté n'est pas une idée pure; elle ne s'adresse à

l'esprit que par l'intermédiaire des sens; elle prend corps dans les sons, les lignes, les formes et les couleurs, et elle n'existe que par ce corps, auquel elle est mêlée jusqu'à s'y confondre; elle est sensation avant d'être sentiment, plaisir physique avant d'être joie de l'âme; elle nous séduit avant de nous enchanter. Puisque dans la nature et dans les arts, le beau suppose des éléments matériels, sons ou couleurs, on peut étudier ces éléments en eux-mêmes et dans leurs rapports avec les organes par lesquels ils sont perçus. Peut-on trouver dans l'étude physique du son et de la lumière (optique, acoustique), dans l'étude physiologique de l'œil ou de l'oreille, la raison du plaisir que cause le langage seul de la beauté? peut-on tenter une grammaire de cette langue qui charme, avant même qu'on songe à la pensée qu'elle exprime? C'est cette œuvre qu'a tentée en partie M. Brücke dans le livre qu'il intitule : *Principes scientifiques des beaux-arts*. Le beau éveille en nous des pensées, des sentiments; sa création met en jeu toutes les puissances de l'esprit, et il semble que, nous élevant au-dessus de nous-mêmes, sa contemplation multiplie nos forces de concevoir, de sentir et d'aimer : il y a là tout un ordre de phénomènes qui méritent d'être observés. Cette étude complèterait les travaux des physiologistes et achèverait la science du beau : M. Véron l'entreprend. Il sait qu'il est impossible de rattacher « ces effets moraux de l'art » à leurs conditions organiques, de les ramener aux fonctions cérébrales, trop mal connues encore, et il en conclut qu'il faut renoncer à l'espoir d'en faire la science définitive; il veut au moins, se plaçant en face des œuvres de l'art, comme le physicien en face des phénomènes de la nature, observer, recueillir des faits et, sinon les expliquer, « les classer dans l'ordre le plus vraisemblable. » En étudiant le livre de M. Brücke, déterminons les rapports des sciences positives avec la beauté, et voyons jusqu'où peut conduire cette étude objective des conditions matérielles de l'art; nous nous demanderons ensuite, en examinant le livre de M. Véron, si c'est par la méthode qu'il propose en excluant toute psychologie, toute étude directe de l'esprit par lui-même, qu'il faut continuer l'œuvre commencée par les savants; s'il est nécessaire de se borner à constater et à classer des faits, en attendant que l'on ait découvert les mouvements des cellules nerveuses qui répondent aux idées et aux sentiments ; si, de même que les physiologistes étudient l'œil et l'oreille pour expliquer le plaisir que causent les couleurs et les sons, cherchant dans la constitution de l'organe la raison de son exercice normal, il ne serait pas rationnel et possible d'étudier l'esprit, pour rattacher à sa nature et à ses lois le plaisir et l'activité que suscite en lui la seule présence de la beauté.

M. Brücke[1] intitule son livre *Principes scientifiques des beaux-arts ;* mais il n'entend s'occuper que des rapports de la science positive avec les éléments matériels qui constituent le langage de l'art. Considérez un tableau, sans vous inquiéter du sujet qu'il représente : vous avez sous les yeux des formes, de la lumière, des couleurs; or il y a une science, l'optique, qui cherche les lois de la lumière, détermine la marche de ses rayons à travers les différents milieux qu'elle traverse, tour à tour la décompose et la recompose, en fait jaillir ou y fait rentrer les diverses couleurs. Ce n'est pas tout : le tableau est une surface plane, et cependant, pour nous, les objets représentés ont trois dimensions : les formes sortent en relief, les rondeurs s'accusent, les profondeurs se creusent et fuient devant le regard; c'est l'œil qui est l'auteur de ces illusions; c'est lui qui par son mode de percevoir, par ses habitudes acquises, modèle ces objets et développe ces étendues. Or il est une science, la physiologie, qui étudie le sens de la vue, qui cherche dans la structure et dans la disposition de l'organe la raison des fonctions qu'il accomplit. L'étude de l'optique et de la physiologie, en nous révélant les rapports qui s'établissent entre l'œil et la lumière, ne nous permettrait-elle pas de rendre compte des procédés que les peintres ont découverts et appliqués spontanément, de mieux connaître les combinaisons des couleurs et les principes de leur harmonie, d'indiquer suivant quelles lois les distances modifient les rapports de grandeur, de clarté, de coloration. En ce sens, rattacher la peinture à ses principes scientifiques, c'est donner plus de précision à la technique de l'art, c'est rattacher à la nature de l'œil et de la lumière, aux lois découvertes par l'optique et la physiologie des sens, les moyens employés pour produire l'illusion pittoresque.

Ce que le peintre veut d'abord, c'est représenter l'image des objets extérieurs. Dans quelles limites et par quels moyens peut-il y réussir? Le problème paraît simple. Primitivement, tous les objets nous paraissent étendus sur un même plan, disposés sur une surface à deux dimensions, collés les uns près des autres sur un grand voile

1. Le grand défaut du livre de Brücke, il le reconnaît lui-même dans sa préface, c'est le manque d'unité, l'absence de toute idée générale. Négligeant quelques remarques sur la perspective dans la sculpture, dans l'architecture, nous nous occuperons uniquement de la peinture, et nous emprunterons à la belle conférence de Helmholtz, imprimée à la suite du volume, le plan qui nous permettra de coordonner les idées dispersées de Brücke.

qui toucherait l'œil. Peu à peu, grâce au travail de l'esprit, qui associe les données simultanées des sens et qui se souvient des rapports des formes et des distances aux jeux de lumière et aux dimensions apparentes, nous mettons chaque objet à sa place, nous jugeons des grandeurs, des formes, de l'éloignement, et nous ouvrons l'étendue devant nous. Le tableau est une surface plane qui ne diffère pas du voile sur lequel les objets, avant toute expérience, nous paraissaient juxtaposés; que le peintre représente les lignes et leurs rapports, les degrés de l'ombre et de la clarté, les couleurs dans leurs nuances et leurs dégradations, l'œil, obéissant à ses habitudes, spontanément, verra les objets qu'il a coutume de rencontrer sous ces apparences. Mais le problème ne serait aussi simple que si le peintre nous montrait les formes telles que nous les percevons, que s'il disposait des mêmes degrés de clarté que la nature, que s'il pouvait rendre les couleurs dans leur intensité réelle. En est-il ainsi? M. Helmholtz examine successivement ces trois points.

Arrêtons-nous d'abord aux formes des objets perçus. Notre œil est une sorte de chambre noire, au-devant de laquelle est enchâssée une lentille convergente (le cristallin), que les rayons lumineux traversent pour aller former une image renversée des objets sur la rétine. Imaginons sur un tableau une image analogue à celle qui se peint au fond de l'œil; l'impression ne sera-t-elle pas identique à celle que feraient les objets réels? — Il n'en est rien. Votre tableau est un paysage : supposez que le cadre se brise, que la toile grandisse et s'étende, que devant moi se déploie la campagne représentée; je marche, les arbres du fond marchent avec moi, les arbres du premier plan reculent, semblent fuir; tous les objets s'animent, se déplacent, se promènent. Devant votre surface peinte, les objets restent collés les uns aux autres, les arbres du premier plan tenant aux arbres les plus éloignés, sans que mes mouvements se communiquent à eux et intervertissent leurs rapports. — Soit; restez immobile. — Oui; mais que mon œil se déplace, et me voici encore contraint de me souvenir que je suis devant une surface plane, accrochée au mur, sans horizon, sans profondeur. En présence de la nature, chaque mouvement de l'œil, déplaçant le point de vue, crée un spectacle nouveau; votre œuvre est figée dans une forme immuable; toujours le même spectacle, avec la contradiction d'un point de vue qui ne change pas, quand l'œil se meut. — Mettez-vous au point de vue, immobilisez votre œil comme votre corps, et jouissez en paix de l'aspect de la réalité que le peintre vous présente. — Nouvel obstacle. Si j'étais en face du paysage, je le verrais avec deux yeux, de deux points de vue un peu différents; et l'image unique que je percevrais

serait formée par la combinaison de ces deux images d'une perspective un peu différente. Votre tableau n'a qu'un point de vue et « montre à l'œil droit absolument la même image et les mêmes objets « représentés qu'à l'œil gauche. Or c'est dans cette différence des « images des deux yeux que se trouve le moyen le plus précieux « pour juger avec exactitude à quelle distance les objets se trouvent « de nos yeux et quelle est dans l'espace leur étendue en profon- « deur. » La construction du stéréoscope le prouve. Dans cet instrument, deux images, prises de deux points de vue répondant aux lignes de vision des deux yeux, et combinées de façon que chaque œil voie celle qui lui est destinée, nous donnent la sensation nette du relief et de la profondeur, que ne donne pas chaque image vue séparément. Ainsi les formes ne sont pas perçues dans un tableau comme elles le sont dans la réalité, c'est un fait. Si le peintre refuse de suppléer à l'insuffisance de ses moyens par son habileté à user de toutes ses ressources, il ne montre pas sa force, mais son ignorance des conditions et des limites de son art. Qu'il le veuille ou non, il ne parle pas comme la nature, et son langage est une interprétation.

La perspective linéaire est un des signes les plus expressifs de ce langage pittoresque. La science se fait par elle l'auxiliaire de l'art, auquel elle prête la certitude de ses principes. Sans entrer dans le détail, essayons de faire comprendre comment est possible cette intervention de la géométrie dans la peinture. La lumière, quand elle ne passe pas d'un milieu dans un autre, de l'air dans l'eau par exemple, se propage en ligne droite; l'œil est ainsi conformé que la hauteur et le volume de tous les objets diminuent en proportion de la distance où il les voit; prolongez cette distance indéfiniment, à l'horizon cet objet est un point. Ces deux vérités reconnues, voici des conséquences qui peuvent donner l'idée de la méthode géométrique, par laquelle on établit les théorèmes de la perspective. Un tableau est tendu verticalement devant moi, j'appelle ligne d'horizon la ligne qui est à la hauteur de mon œil; point de vue, le point fixé par mon œil quand je regarde perpendiculairement au tableau; le point de vue est donc sur la ligne d'horizon. Des lois de la lumière et de la vision je conclus immédiatement que toutes les droites perpendiculaires au plan du tableau doivent passer par ce point dans l'image perspective; en effet, les rayons lumineux se propageant en ligne droite, toutes ces lignes sont parallèles à la ligne qui va de l'œil au point de vue, et, comme la grandeur apparente des objets diminue à mesure qu'ils s'éloignent de l'œil, les distances égales qui séparent ces lignes doivent toujours diminuer jusqu'à se confondre à l'horizon en un seul point qui est le point de vue. Le point de vue fixé nous permet donc

de déterminer mathématiquement la direction de toutes les lignes perpendiculaires au tableau et de produire ainsi sur une surface plane l'illusion de leur fuite dans l'espace. Par des raisonnements analogues, en s'appuyant sur la direction linéaire des rayons lumineux et sur ce fait que la grandeur apparente des objets diminuant comme la distance à la limite se réduit à un point, on construirait géométriquement toutes les lignes dans leurs rapports et on créerait l'apparence des dimensions de profondeur.

Les jeux de la lumière nous sont encore d'un grand secours pour discerner les formes et les distances. Les ombres accusent le modelé par leurs gradations insensibles et leurs transitions délicates, parfois, par leurs duretés et leurs brusqueries; elles font tourner doucement les surfaces arrondies, saillir par leur contraste le relief des parties éclairées. Ici encore, la science vient en aide à l'artiste; elle lui apprend à construire les ombres, à leur donner leur intensité relative, à les mettre en perspective; mais elle l'instruit surtout en l'avertissant des phénomènes, qu'elle ne peut ramener à des lois fixes et qu'il ne peut rendre que par la délicatesse de ses sens et l'habileté de son exécution. L'ombre n'est jamais pure; elle est plus ou moins pénétrée par la lumière diffuse, plus ou moins atténuée par les reflets des objets environnants, ajoutez qu'elle paraît plus obscure par le contraste d'une clarté vive, et qu'elle s'affaiblit pour nous dans le voisinage des noirs. De l'importance des ombres résulte l'importance de l'éclairement choisi : c'est la direction de la lumière qui fait la puissance artistique des ombres. Faites venir de face une lumière brutale, le modelé disparaît; qu'on ne dise pas que nous percevons les formes sous toutes les lumières dans la réalité; nous savons déjà qu'on ne perçoit pas un tableau comme les choses qu'il représente. La lumière latérale semble la plus propre à produire un effet pittoresque, parce que, multipliant les ombres, les distribuant avec plus de variété, elle dit plus de choses et permet une traduction plus facilement intelligible des objets représentés. Ceci reste toujours vrai : dans le portrait, le visage ne doit pas être aplati sur la toile; il faut qu'il s'en détache et qu'il en sorte, que ses divers plans s'indiquent, que les rides se creusent, que les saillies marquent leur relief. Un tableau d'histoire n'est pas une juxtaposition de personnages : c'est un tout que le clair obscur modèle dans son ensemble, de la clarté qui insiste sur la pensée principale jusqu'au silence de l'ombre qui laisse dans une sorte d'oubli les personnages secondaires. Le paysage n'est pas un étalage de couleurs; il doit être modelé dans son ensemble et dans ses détails par les jeux de la lumière et de l'ombre. De là la préférence des peintres pour les levers et les cou-

chers de soleil, où la lumière de l'horizon du dernier au premier plan laisse mille indications précises. De là aussi le danger des paysages en plein midi. Le soleil tombe droit, étale de tous côtés une clarté uniforme, sans intelligence, qui supprime le modelé ; il plonge tout dans une sorte de brasier ardent, il éteint la couleur dans la fusion d'un rayonnement doré qui n'a de charme que par l'intensité d'une lumière chaude, puissante, impossible à rendre par la froideur terne de nos couleurs sans éclat.

La perspective aérienne est encore un des moyens de donner l'illusion de l'étendue en profondeur sur une surface plane. La science explique à l'artiste ce que la délicatesse de ses sens lui aurait permis de constater. Entre le spectateur et les objets éloignés s'interposent des masses d'air illuminées ; or cet air n'est pas pur. L'été, voyez un rayon de soleil qui pénètre dans une chambre dont les volets sont fermés ; sur sa route se soulève et s'agite une multitude de molécules flottantes. Nous sommes ainsi plongés dans une atmosphère de poussière que la lumière doit traverser pour arriver jusqu'à nous et où elle subit des réflexions qui la dispersent. Qu'est-ce que la lumière ? Un mouvement ondulatoire. Qu'est-ce que la lumière blanche ? L'ensemble des mouvements à ondes plus ou moins longues qui constituent les diverses couleurs du spectre. Les rayons jaunes et rouges ont les ondes les plus longues, les rayons violets et bleus ont les ondes les plus courtes ; les premiers ne seront donc dérangés dans leur marche que par les corpuscules assez gros, les seconds seront réfléchis par les molécules des poussières plus fines [1]. De là, selon les poussières soulevées dans l'atmosphère, des colorations diverses de l'espace et des objets répandus dans l'espace. « La lumière des milieux dont la transparence est altérée est d'autant plus bleue que les molécules obscurcissantes sont plus petites, tandis que des molécules plus grandes réfléchissent plus uniformément la lumière de toutes les couleurs et produisent un effet plus blanchâtre. » Quand le ciel est très-pur, la lumière du soleil perd par réflexion ses rayons bleus et violets et répand sur tout le paysage ce ton chaud, ce jaune doré qui fond les couleurs dans une ardeur de flamme. A l'aurore, au couchant, la lumière qui vient de l'horizon jusqu'à nous, perdant dans ce trajet les rayons bleus et violets, se colore de tons roses, jaunes, orangés ou rouges, auxquels se mêle par contraste la délicatesse d'un vert d'opale. Le peintre

1. M. Helmholtz se sert d'une comparaison claire : une bûche s'opposera aux ondulations que vous formerez en jetant une pierre dans une eau dormante : elle les brisera, les déformera ; cette même bûche sera entraînée par une longue vague de la mer, sans en modifier le mouvement ni la forme.

indique les distances, rend visibles les profondeurs, en faisant ressortir la couleur de l'air sur celle des objets, en marquant les divers plans par la diversité de la lumière qui les baigne, en racontant les épisodes de cette lutte des rayons lumineux dans leur marche à travers l'espace. C'est ainsi que la science apprend à l'artiste les limites de son art et les moyens de suppléer à son impuissance.

Le peintre ne peut reproduire sur la toile les deux images prises de deux points de vue différents qui, combinés par l'esprit en une image unique, donnent la notion précise des formes et des distances ; peut-il du moins égaler la clarté que la nature répand à profusion sur les choses, disposer comme elle de la lumière et des ténèbres, faire entendre le grand silence des nuits profondes, le bruit strident des jours éclatants de soleil? Voici des chiffres et des faits. Un peintre s'est brûlé les yeux au soleil d'Afrique; il veut raconter ce qu'il a vu, l'impression d'incendie, la sensation de marcher dans le feu, la caravane qui traverse le désert, les pieds qui entrent dans le sable comme dans un métal amolli par le feu, les burnous blancs rejetant la lumière brûlante; un autre peintre veut dire le charme d'une nuit sereine, les formes vagues, étranges dans les ténèbres, le dessin net des objets sous la lumière brillante et froide, ce quelque chose d'un rêve où, sur le fond troublé des idées flottantes, se détache la clarté d'une image qui s'impose : pour traduire ces sensations d'intensité si lointaine, les deux peintres sont réduits aux mêmes moyens d'expression, à employer les mêmes blancs et les mêmes noirs. Or la lumière du soleil est huit cent mille fois plus intense que celle du plus beau clair de lune. Sur un tableau, le blanc le plus clair l'est quarante fois moins que le blanc directement éclairé par le soleil; au désert, les burnous du peintre paraîtraient d'un noir grisâtre très-foncé, et les objets éclairés par la lune sont dix à vingt fois plus clairs dans le tableau que dans la réalité. La peinture, impuissante à rendre la clarté comme l'ombre, mettant la nuit dans le jour, le jour dans la nuit, semble condamnée par l'étude de la lumière; elle est sauvée par l'étude de l'œil et des lois de la vision. Une lumière éclatante fatigue l'œil, l'affaiblit; une obscurité relative exagère la sensibilité. Le peintre n'a pas à dire ce qui est, mais ce que nous éprouvons en présence de ce qui est; ce n'est pas la réalité qu'il doit rendre, mais l'impression qu'elle produit. Or il agit sur un œil au repos, dont la puissance n'est ni affaiblie ni exaltée; il peut donc avec moins de force que la nature égaler ses effets sur nous. Les lois de la vision facilitent sa tâche. L'expérience prouve que, pour des intensités de lumière très-variables, nous discernons toujours des différences de clarté d'un centième de la clarté totale. Le

problème alors n'est plus de faire l'impossible, de créer un vrai soleil avec un peu de couleur jaune; il s'agit seulement de respecter les valeurs, d'exprimer avec exactitude les proportions des clartés réelles. Le peintre ne reproduit pas la clarté du soleil, l'éclat des objets qu'il illumine; sa lumière est plus pâle, mais l'œil qui la regarde est moins fatigué, et, comme toutes les valeurs réciproques des clartés dans la nature sont conservées, le spectateur éprouve l'impression qu'il aurait en face de la réalité. L'artiste ne copie pas, il transpose.

Ce qui est vrai de la clarté est vrai des couleurs. La nature produit ses effets par la force; l'art n'imite pas cette force, qu'il ne saurait égaler; il reproduit l'impression qu'elle fait sur nous. Toutes nos sensations sont des combinaisons de trois différentes sensations simples : celles du rouge, du vert et du violet, qui sont perçues indépendamment l'une de l'autre par trois systèmes différents de cellules des centres optiques. Il y a pour ainsi dire dans l'œil trois yeux, un pour le rouge, un pour le vert, un pour le violet, mais trois yeux qui travaillent ensemble ou deux à deux et produisent par cet exercice simultané la sensation de la lumière blanche et des diverses nuances. Voyons par quels artifices le peintre rend les effets des couleurs réelles : pour y réussir, ce n'est pas ce qui est, ce sont ses sensations qu'il peint. Voici des exemples. L'impression du blanc est une combinaison des impressions que les diverses couleurs spectrales produisent sur notre œil : or, sous une clarté intense, notre sensibilité pour le rouge et le jaune est très-vive; dans l'ombre, nous percevons surtout le violet et le bleu. Ainsi dans le blanc, sous une vive lumière, c'est le jaune, sous une clarté pâle, c'est le bleu qui paraît dominer. Le peintre peut étaler sur sa toile son blanc terne; il ne dispose pas d'une clarté assez intense pour faire sortir ainsi la couleur jaune de cette combinaison des diverses couleurs qui donne le blanc : il ne lui reste qu'à traduire sa sensation elle-même, qu'à reproduire par un mélange de jaune l'effet d'un blanc fortement éclairé sur notre œil. On sait encore qu'après avoir regardé longtemps du rouge on voit les objets colorés d'une teinte verte : l'œil qui voit le rouge fatigué ne perçoit plus; pour un instant, il cesse d'exister; le rouge disparaît donc pour nous de la lumière blanche, et nous ne voyons plus que les couleurs qui, combinées avec le rouge, reproduisent le blanc. Les couleurs de l'artiste sont ternes, éteintes; s'il veut rendre ces contrastes produits par l'intensité des couleurs réelles, il faut qu'il peigne ces contrastes eux-mêmes, en colorant de la complémentaire l'espace environnant. « Ici encore, il faut que les phénomènes subjectifs de l'œil soient reproduits objec-

tivement sur le tableau, parce que l'échelle des couleurs et des clartés sur ce dernier s'écarte de la réalité. »

L'étude de l'œil nous permet encore d'établir quelques lois relatives à l'harmonie des couleurs. Ce dont il faut se souvenir avant tout, c'est qu'une couleur n'existe pas par elle-même, c'est qu'elle est une note dans un accord, c'est qu'elle résonne tout autour d'elle et qu'elle est modifiée par l'écho des couleurs voisines. L'abus d'une même couleur fatigue l'œil, colore le tableau tout entier de la complémentaire; trop de rouge, par exemple, et il semble que les objets soient plongés dans une lumière fantastique d'un vert bleuâtre. Par l'abus des couleurs saturées, on arrive à un bariolage; l'œil est tiré de tous les côtés à la fois, ne sait où aller, s'égare, rien ne fixant son attention dans cette multitude de mots qui bruissent à la fois. Parfois même, ces couleurs s'éteignent les unes les autres, et l'exagération voulue de la couleur échoue dans la grisaille. S'il faut éviter la monotonie qui fatigue, l'unité n'est pas exclue par les jeux variés d'une coloration harmonieuse : la perspective aérienne donne à l'air une teinte qui ne laisse pas à la lumière sa blancheur absolue. Cette couleur de la lumière partout présente modifie les diverses nuances, atténue les duretés, évite les dissonances, les brusqueries, et contribue ainsi à l'unité d'impression.

En résumé, la perspective linéaire se ramène aux lois de la géométrie; l'optique nous apprend ce qu'est la lumière, de quels éléments elle se compose, comment elle se transforme d'après les milieux qu'elle traverse; elle mesure les rapports de la clarté dans la réalité et dans l'art, calcule leur intensité relative, marque leur distance; la physiologie des sens nous montre les caractères particuliers de la vision dans la peinture, cherche dans la structure de l'organe les conditions de son exercice normal, nous avertit des images subjectives qui naissent des réactions propres de l'œil et qui, ne pouvant être évoquées par les couleurs plus ternes du tableau, doivent être reproduites directement. Quel profit l'artiste peut-il recueillir de la connaissance de ces lois[1]? Quelles conclusions le philosophe peut-il tirer de cette étude scientifique de la forme matérielle du beau? A quel point le savant qui observe par les sens laisse-t-il la place au psychologue qui observe par la conscience et la réflexion?

L'artiste est le premier à profiter de ces enseignements de la science. Il voit démontré ce qu'un excès de présomption, l'ivresse

1. Par la loi des contrastes simultanés, les couleurs complémentaires rapprochées se combinent sur le tableau, comme sur le disque tournant, et se fondent en une teinte d'un blanc grisâtre.

aussi de la difficulté vaincue, peut lui faire oublier parfois, qu'un tableau n'est pas vu comme la réalité, que toutes les puissances de l'art ne sont que d'humbles réductions des puissances de la nature, et que ce n'est pas trop de toutes les ressources d'une traduction ingénieuse pour rendre la vigoureuse expression de l'original. On ne résiste pas à une vérité comprise. Avoir mesuré ses forces est une bonne condition pour agir. Ce rappel à la modestie par la raison évitera la recherche de l'absolu, les séductions de l'impossible, l'espérance chimérique d'égaler avec des couleurs ternes, sans le secours des contrastes, l'intensité de la pleine lumière, l'éclat des tons sous l'ardeur d'un soleil brûlant; cette irrésistible ironie des calculs du savant, cette ironie brutale du chiffre, avertira peut-être plus d'un artiste que se moquer des vieux procédés et des vieux maîtres porte malheur, que le clair obscur n'a pas fini son temps, parce que le modelé est la condition de la bonne peinture; peut-être enfin nous épargnera-t-elle les efforts stériles, les échecs désastreux, les toiles grisâtres et sales, assombries par le souvenir du vrai soleil, qui sortent des tentatives d'éblouissement. Que le peintre n'essaye donc pas de faire de la peinture scientifique, froidement et d'après les règles; mais qu'il écoute les savants, que les vérités découvertes par eux fassent comme partie de son esprit, et qu'il travaille sans plus y songer, qu'il s'abandonne à une inspiration instinctivement docile aux lois nécessaires.

Le philosophe étudie la beauté dans ses rapports avec la nature de l'homme; il cherche par quelle activité créatrice le génie la réalise, par quels caractères se distingue de tous les autres plaisirs la jouissance qu'elle donne; il se demande enfin quelle est l'origine de la beauté, qui elle est, si elle vient du ciel avec mission d'exprimer une idée divine, ou si elle est née dans la nature d'un hasard heureux, dans l'art d'un besoin d'activité plus libre et plus harmonieuse. Celui qui connaît la beauté autrement que par les livres, pour l'avoir sentie, pour l'avoir aimée, n'aura jamais l'idée de la chercher dans l'invisible, avec le dédain du corps, qui est son expression nécessaire. Qu'est-ce que la science qui étudie cette forme matérielle peut apprendre au philosophe? Ce qu'elle nous apprend d'abord, c'est que, dans cette création du corps de la beauté, l'artiste met déjà l'empreinte de sa personnalité. On ne peint pas les objets extérieurs; on peint ses sensations, ce qu'on découvre en soi : or cette image intérieure, qui est le modèle imité, prend quelque chose de l'esprit dans lequel elle s'est formée. Il y a des yeux de génie. Sur le plaisir encore physique, qui naît des couleurs et des sons, la science nous dit que l'imitation artistique est la traduction de la

nature par une sensibilité plus exquise qui reproduit toutes les nuances, toutes les finesses d'une sensation délicate, harmonieuse et sans brutalité. En présence de l'œuvre achevée, cette sensation devient nôtre; nous voyons pour ainsi dire avec l'œil de l'artiste, et nous jouissons de sa puissance de percevoir. Le plaisir naît ainsi d'une activité qui exerce toutes les forces de l'organe de la vision sans les épuiser. La science ne nous apprend-elle rien de la beauté? « L'imitation exacte de la nature dans un beau tableau, dit M. Helm- « holtz, est une reproduction perfectionnée de la nature; un tel « tableau rend tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'impression et nous « permet de contempler l'objet sans blesser et sans fatiguer l'œil par « les couleurs trop éclatantes de la réalité. » Qu'est-ce à dire? sinon que cette beauté purement physique est une image de la nature plus conforme aux lois de notre sensibilité. Et, si nous cherchons quelles sont ces lois, nous trouvons que l'uniformité fatigue en exerçant un seul ordre de fibres nerveuses, qu'une variété trop grande nous impose des efforts successifs qui dispersent nos forces jusqu'à les épuiser, que seule l'harmonie, qui exerce toutes les forces par la variété de ses éléments, mais concentre leur action par l'unité qu'elle met entre eux, produit en nous la jouissance encore physique qui naît de la seule contemplation des formes et des couleurs.

Jusqu'où la science nous permet-elle d'aller? Elle nous dit ce qu'est l'œil, ce qu'est la lumière; elle cherche à expliquer le plaisir de l'organe par sa structure; mais elle ne donne au philosophe que des renseignements qu'il lui appartient d'interpréter. L'originalité de l'exécution n'est-elle qu'une originalité physiologique? Ce génie de l'œil et de la main n'est-il pas une première forme du tempérament de l'artiste, de sa personnalité morale, de son génie créateur? Le plaisir physique ne prépare-t-il pas ainsi le plaisir intellectuel? Le langage n'annonce-t-il pas l'idée? Autant de questions sur les éléments matériels de l'art, insolubles par la science positive, qui reste muette sur les pensées et les sentiments, la physiologie cérébrale ne sachant encore rien du jeu des cellules nerveuses qui répond à la naissance de ces phénomènes intellectuels et étant condamnée, selon toute apparence, à l'ignorer toujours.

II

L'œuvre de M. Eugène Véron continue l'œuvre de M. Brücke. Supprimant toute psychologie, il prétend étudier la beauté scientifiquement, comme on étudie la chaleur ou l'électricité, par une obser-

vation de phénomènes extérieurs, sans s'inquiéter de la nature de l'esprit. M. E. Véron a été très-frappé de l'insuffisance des théories à tout expliquer ; il n'est ni Allemand ni métaphysicien ; il est Français : il veut voir et il sait regarder. Il a juré de garder son sang-froid, d'observer, d'analyser, de dire simplement ce qu'il aurait vu. Aussi l'impression produite est-elle singulière ; on est surpris de lire un livre sur le beau, écrit froidement par un homme de goût, qui ne se croit pas obligé de dépasser sa pensée, d'exagérer ses sentiments, de s'exalter par un enthousiasme factice. Mais si cette œuvre intéressante, sincère, riche de faits, riche d'impressions personnelles, devenues des idées par la réflexion, ne pèche pas par excès, peut-être pèche-t-elle par défaut? — La science est modeste : elle se tait quand elle ignore. — Soit ; mais la science ne néglige aucun moyen d'information ; elle ne se borne pas à énumérer les faits, elle en cherche l'explication ; ce n'est pas la réserve de l'auteur que nous blâmons, c'est sa méthode, qui lui semble si insuffisante à lui-même qu'il ne la suit pas et fait sans cesse de la psychologie sans le savoir.

Sa méthode est celle qu'A. Comte proposait pour remplacer l'observation de soi-même : prendre une connaissance de plus en plus complète du système nerveux, organe de la pensée, en même temps étudier l'histoire, assister à la vie extérieure de l'humanité, observer les actes de l'homme comme des phénomènes naturels, chercher entre ces actes des rapports constants, des successions invariables ; puis, ce double travail accompli, rapprocher les résultats de la physiologie et de l'histoire, les rouages de l'organisme cérébral des effets qu'il produit en agissant. L'homme n'est ainsi pour lui-même qu'un objet extérieur, qu'il regarde du dehors, une machine très-compliquée, dont il connaît mal les ressorts, mais qui, comme toutes les forces de la nature, obéit à des lois nécessaires qu'il est possible de déterminer. D'après cette méthode, quelle sera la tâche de l'esthéticien? Il exposera l'état de nos connaissances sur la structure des organes de l'ouïe et de la vue, les découvertes de la science sur la lumière, les couleurs et les sons ; il cherchera dans l'organisme la raison de la jouissance esthétique ; il étudiera les diverses manifestations du génie artistique comme des faits extérieurs ; il cherchera, dans l'histoire des œuvres de l'art, les conditions favorables ou nécessaires à leur production ; il tirera de cette histoire des conclusions pratiques, qu'il proposera au nom de la longue expérience de l'humanité.

Que cette méthode ne soit pas stérile, c'est ce que prouve suffisamment le livre de M. Véron ; qu'elle soit incomplète, c'est ce qui nous paraît aussi clairement établi par son œuvre. Constater des

faits, énumérer et classer des phénomènes, ce n'est pas faire une œuvre inutile, mais ce n'est pas répondre aux besoins de l'esprit, satisfaire à la curiosité fatale qui est le principe de toute connaissance. Quand on a ordonné les faits qu'on étudie, on a pris une conscience plus nette des problèmes à résoudre; on s'est mis en garde contre les théories superficielles, on a préparé les matériaux de la science : la science reste à faire. L'esthétique est-elle faite, quand on constate le plaisir du beau sans rien savoir de la sensibilité, quand on signale les caractères du génie, d'après ses manifestations extérieures, sans rien savoir de l'activité intellectuelle et de ses lois? Le beau est fait par l'homme et pour l'homme ; c'est dans la nature de l'homme qu'il faut chercher la raison de la beauté. Tant que je n'ai pas trouvé dans l'esprit la raison des œuvres de l'esprit, ces œuvres ne sont pas expliquées. — Mais l'auteur nie la possibilité pour l'homme de s'observer, de faire de sa nature morale une science empirique. — Il aurait dû prendre au moins la peine de le dire, et peut-être aussi n'aurait-il pas été inutile de donner ses raisons. Nous admettons que les partisans rigoureux de la méthode inductive rejettent tout ce qui dépasse l'expérience ; nous admettons qu'ils ne prennent même pas la peine de se demander d'où naissent les illusions métaphysiques, et quelle est leur valeur relative. Ce que nous ne pouvons comprendre, c'est qu'un savant qui fait une esthétique et qui se flatte d'avoir résumé Platon, Aristote, Kant, Schelling, Hegel, Lamennais, Jouffroy, Cousin, n'ait pas songé à consulter les psychologues anglais et à rattacher ses théories sur le sentiment esthétique, sur le génie, sur le beau, aux lois empiriques de l'esprit humain. Nous pensions qu'après Stuart Mill, Bain et Spencer, la psychologie avait acquis droit de cité dans la classification des positivistes. L'auteur en est encore à la proscription arbitraire de la psychologie. Mais comme, en admettant même que la pensée ne soit que la fonction du cerveau, la fonction ne peut être connue dans ce cas comme l'organe par les sens, comme nul n'a vu, comme nul ne verra la pensée inétendue dans l'espace, une émotion, une idée dans les mouvements d'un cerveau, l'auteur est forcé de faire de la psychologie sans le savoir, il constate les faits un peu au hasard sans s'inquiéter des lois et c'est à l'observation intérieure qu'il doit encore ses plus précieux enseignements. Mais le livre de M. Véron peut n'être qu'un recueil de remarques très-justes, faites très-sincèrement, un exposé des phénomènes dont devrait rendre compte une théorie psychologique du beau; l'œuvre n'en garde pas moins son importance; il est bon que des esprits calmes et sans parti pris parlent de la beauté avec précision, l'analysent froidement et contraignent ainsi ceux qui l'aiment

trop, ceux surtout plus nombreux qui feignent de trop l'aimer, à ne pas se croire tout permis dès qu'ils parlent d'elle.

Nous avons vu la méthode; étudions l'œuvre. Les métaphysiciens sont fiers : ils construisent des théories *à priori*, auxquelles les faits qu'ils méprisent n'ont que le droit de se soumettre. « Les faits pré-« cèdent les théories, dit M. Véron, et nous sommes convaincu que « c'est seulement en remontant aux origines et en suivant les déve-« loppements des choses dans la suite des temps qu'il est possible « de s'en faire une idée juste, précise et complète. » Laissons donc la parole aux faits; écoutons l'histoire. Dans les cavernes qu'habitaient les sauvages nos ancêtres, parmi les flèches et les couteaux de silex taillé, on retrouve des colliers, des bracelets, des anneaux de pierre et d'os : l'homme ne pensait pas encore; il vivait à peine, et déjà le désir de la beauté le tourmentait, déjà l'effort pour la réaliser abrégeait ses heures de loisir. Auprès des armes des parures, des dessins patiemment gravés; le goût de l'art est donc aussi naturel à l'homme que l'instinct de conservation. Pourquoi s'en étonner? L'instinct de conservation a pour corollaire « l'instinct du mieux » : l'arbre tend les bras vers le soleil, y penche son corps tout entier. Comme la plante, comme l'animal, l'homme veut augmenter la somme de ses plaisirs, vivre mieux et davantage. Voici un premier fait, constaté par expérience : l'instinct du mieux. Pour expliquer la naissance de l'art, ajoutez un second fait : l'instinct d'imitation. Le langage et l'écriture ont été d'abord comme des copies, des dessins d'après nature, des imitations des formes et des sons (hiéroglyphes, onomatopées) : l'écriture peignait et sculptait; la parole était une musique imitative, à laquelle se mêlait la danse du geste. Peu à peu, ces images ne suffisent plus à l'esprit. Il ne faut plus seulement représenter des objets ou des êtres, il faut exprimer des lois, des rapports. Le signe devient abstrait comme l'idée. Mais, par les progrès de l'esprit, les besoins qui ont donné naissance à ces langages figurés, à cet art primitif par lequel l'âme exprime naïvement ce qui la frappe et l'émeut, loin de disparaître se développent. Avec la science est né le langage conventionnel, abstrait comme l'idée; l'art, c'est le langage primitif, figuré, mais développé, enrichi dans la proportion même où se sont variés et multipliés les sentiments de l'âme. Au langage parlé répondent la poésie, la musique et la danse; au langage écrit, la sculpture, la peinture et l'architecture. D'après ce qui précède, il semble que l'art ne doive être que l'exacte imitation de la nature; mais l'auteur incidemment constate un troisième instinct, auquel il accorde ensuite avec raison la première place : c'est l'instinct « qui pousse tous les êtres à exprimer leurs émotions

par des signes extérieurs ». Dès lors, l'imitation n'est plus qu'un moyen d'amasser des matériaux, de trouver des formes et des images; l'art est un langage, qui traduit l'âme et la rend visible en manifestant la personnalité de l'artiste. Ainsi la naissance de l'art s'explique par trois faits : l'instinct du mieux qui pousse l'homme à chercher le plaisir, l'instinct d'imitation qui l'habitue à reproduire les formes et les sons, et l'amène à se créer un langage par lequel il peut satisfaire à un troisième instinct : celui de traduire ses émotions, de rejeter hors de lui en les manifestant les sentiments qui l'agitent.

Dès le début, nous saisissons les défauts de cette méthode tout extérieure. On constate et on additionne des faits, on ne cherche pas leurs rapports, on ne se demande pas s'ils sont irréductibles, et on laisse au dernier rang l'instinct, dont on fait ensuite le vrai principe de l'art, le besoin d'exprimer son âme. Le dédain de la théorie mène ainsi à la dispersion des idées, à l'oubli de leur valeur réciproque. L'art est la manifestation de l'esprit ; qu'est-ce que donc que l'esprit? Telle est la première question qui s'impose à vous, tant que vous n'avez pas démontré l'impossibilité de la résoudre.

Du plaisir esthétique. — L'auteur continue son énumération des faits relatifs à l'art par l'étude du plaisir esthétique. « Si l'on demandait à un ivrogne pourquoi il aime mieux deux verres de vin qu'un seul, et pour quelle raison il préfère le bon vin au mauvais ou au médiocre, il répondrait sans hésiter que deux plaisirs valent mieux qu'un, et qu'il aime le vin en raison du plaisir qu'il éprouve à le boire. » Entre le plaisir d'un ivrogne et celui d'un savant, il n'y a d'autre différence que celle des organes excités.

Le plaisir est la mise en jeu de l'activité nerveuse; son principe est « une excitation particulière des organes, dont le jeu constitue ce qu'on appelle la puissance vitale, ce qui revient à dire que le plaisir consiste essentiellement dans un accroissement d'activité de la vie. » Plus l'existence se multiplie et s'ajoute à elle-même, plus le plaisir est intense. Dans l'art, il y a d'abord une jouissance physique qui naît de l'excitation directe des organes de l'ouïe et de la vision. Unité et variété des impressions, harmonie des sons et des couleurs, excitation vive des organes sensitifs, voilà une première source du plaisir esthétique. « Il est facile de concevoir que, plus sera considérable le nombre des fibres qui entreront simultanément en vibration, plus sera vive la sensation qui en résultera, à la condition toutefois que ces vibrations seront assez concordantes pour ne pas se combattre et se neutraliser. »

A cette concordance harmonique des vibrations nerveuses doit s'ajouter l'accord des idées entre elles et leur groupement autour d'une idée maîtresse qui mette l'unité dans l'œuvre artistique. Aussi bien la jouissance intellectuelle, qui naît d'une composition bien ordonnée, n'est qu'une stimulation des organes cérébraux, dont le jeu constitue la vie mentale, et elle se ramènerait à un accord de vibrations nerveuses, si l'on avait déterminé avec une exactitude suffisante par quels mouvements des centres nerveux se produisent les idées et les sentiments. L'homme ne peut sortir du plaisir physique, parce que ce qu'on appelle la vie morale n'est qu'une forme plus compliquée de la vie organique.

Ce plaisir esthétique n'est pas tout entier dans la résonnance harmonieuse des sensations et des idées; ce qui par-dessus tout nous intéresse et nous charme, c'est la vie qui ajoute à l'œuvre la grâce du mouvement, qui fait de l'unité égayée par la variété une sorte d'être semblable à nous, comme une âme agissante. Toute œuvre d'art est vivante; elle vit de la vie de l'artiste, elle exprime son génie individuel, elle participe de sa personnalité. La beauté de l'œuvre d'art, n'est-ce pas avant tout cette âme semblable à la nôtre, plus grande souvent et meilleure, qui en nous devenant visible nous pénètre, nous communique sa force, ajoute sa vie à la nôtre, et éveille en nous des puissances que nous ne nous connaissions pas? Aussi le choix du sujet n'est-il pas sans importance, puisqu'il manifeste la puissance intellectuelle de l'auteur, puisqu'il trahit ses sentiments, nous confie les préférences de sa pensée, et contribue ainsi à éveiller en nous cette sympathie qui complète le plaisir par l'admiration, la joie que donne l'œuvre par celle d'aimer son créateur. La moralité même du sujet n'est pas indifférente; qu'on ne crie pas au sermon, à la morale en action; le beau est distinct du bien, c'est vrai; mais, sous une forme également belle, la grandeur d'âme et la générosité ont plus de charme pour nous que la bassesse et la vulgarité.

Avoir du goût, c'est avoir un art délicat de jouir des belles choses, d'y démêler toutes les émotions qu'elles contiennent. « Si le plaisir esthétique est, comme nous l'avons dit, un résultat des vibrations particulières imprimées dans des conditions déterminées aux fibres de deux organes spéciaux, l'oreille et l'œil, la conclusion qui s'impose est qu'il n'y a dans cette jouissance rien d'arbitraire, et qu'elle doit être la même pour tous les hommes à la vue des mêmes spectacles et à l'audition des mêmes sons. » Mais alors d'où vient la diversité des goûts? d'où vient qu'une œuvre d'un siècle à l'autre excite des sentiments opposés? que le même homme dédaigne ce qu'il admirait et se

contredise lui-même? M. Véron soutient avec raison que cette objection n'est pas insoluble. D'abord les fibres nerveuses sont loin de jouir d'une excitabilité égale chez tous les hommes : il y a des délicats et des indifférents, des natures lourdes qui ont besoin d'un grand choc pour s'ébranler, des natures exquises, toutes légères, qui vibrent avec les sons, suivent sans effort la danse capricieuse des lignes, le chant des couleurs en harmonie. Ajoutez les habitudes et les préjugés.

En s'adaptant à certains sentiments, on perd l'aptitude d'éprouver des émotions différentes. Le cerveau semble se durcir, s'arrêter dans des formes définitives; il se cristallise dans des idées fixes; il perd sa souplesse, sa faculté de métamorphose; il ne peut plus se mouvoir que dans des directions invariables; c'est ainsi que s'organisent les têtes des hommes à théorie, des gens graves qui croient trouver en eux un type de beauté absolue, auquel ils comparent toutes les œuvres, sans s'apercevoir qu'ils prennent leurs habitudes pour des lois universelles. L'irritation, que nous cause parfois l'originalité, naît de la difficulté que nous éprouvons à accorder nos idées anciennes avec des œuvres qui semblent parfois les contradictions vivantes de nos préjugés favoris. Ce qui explique la variété des goûts, c'est donc l'indifférence des natures vulgaires, la souplesse des esprits plus ou moins dociles, l'entêtement des gens à formules, qui craignent d'être dérangés dans les systèmes qu'ils habitent depuis longtemps.

Toutes les idées de l'auteur nous semblent justes; mais elles sont ajoutées les unes aux autres, elles sont juxtaposées, elles ne sont pas coordonnées. C'est de l'excellente critique, c'est de la mauvaise philosophie. Avant tout, il faut louer sans réserve M. Véron d'avoir rétabli les droits de l'intelligence dans l'art. Il est de mode, parmi certains artistes, peintres et même poètes, d'affecter le mépris de l'intelligence, le dédain de la pensée, l'amour de la sonorité creuse, du bruit pour le bruit. Par malheur, beaucoup réussissent trop bien à réaliser cet idéal de vide et de platitude, qu'ils n'ont pas besoin de poursuivre bien loin, le trouvant en eux-mêmes. Leurs œuvres valent ce qu'ils valent; ils sont des artistes médiocres, parce qu'ils sont des natures vulgaires. Nous ne voulons pas reprendre la critique raisonneuse, philosophique et morale de Diderot; nous accordons aux artistes tous les droits, nous leur donnons toutes les libertés, nous leur ouvrons nos yeux, nos oreilles et nos cœurs; qu'ils bouleversent le vieux monde, mais à la condition qu'ils aient dans l'âme un monde nouveau avec le génie d'exprimer leur âme. Quant aux esprits négatifs qui n'ayant rien à dire se grisent de la sonorité des mots, nous préférons le silence qui est un repos à leur agitation bruyante

et stérile. Imaginez le cauchemar d'un orchestre en mouvement, les archets courant sur les cordes, les lèvres collées aux instruments de cuivre, les mains qui s'agitent, les joues qui se gonflent, les poitrines qui s'essoufflent, et, sortant de tout ce bruit visible, un grand silence, que vous écoutez avec une colère désappointée. « S'il est vrai, dit M. Véron, que la valeur d'une œuvre se mesure à la variété et à l'intensité des impressions qu'elle produit, avec cette condition fondamentale et essentielle que ces impressions soient reliées et pour ainsi dire fondues en une harmonie suprême qui en constitue l'unité, on doit comprendre qu'une œuvre qui, à la satisfaction du sens esthétique, joint celle de l'intelligence, procure par là même une jouissance plus entière, plus vive et surtout plus profonde que celle auxquelles manque ce complément. »

La philosophie de l'auteur se borne à des notes prises sincèrement en face de la réalité. Il énumère les éléments du plaisir esthétique, et le compte nous en paraît exact; mais ici encore il indique les faits à expliquer, il ne les explique pas, à moins qu'il ne prenne pour une explication la physiologie dérisoire qui se borne à constater que le système nerveux est nécessaire à l'émotion et à la connaissance. A dire les fibres nerveuses et leur excitabilité, où nous disons l'esprit, je ne vois pas ce qu'on gagne, je vois nettement ce qu'on perd. C'est le principe et le résumé de la science que dans la nature rien n'arrive au hasard. Les phénomènes qu'étudie la physique sont des phénomènes complexes; nous en déterminons les lois sans en connaître encore les éléments. Les résultantes obéissent à des lois régulières aussi bien que les forces qui les composent. Pourquoi les phénomènes psychologiques feraient-ils exception à la règle universelle? pourquoi n'y retrouverait-on pas en les observant des successions constantes, des lois fixes? N'est-il pas possible d'établir un rapport entre la beauté et la nature morale de l'homme? de découvrir, par l'étude de la sensibilité, des lois dont le plaisir esthétique ne soit qu'une application particulière? Peut-être reconnaîtrait-on alors que les idées de l'auteur peuvent être coordonnées et ramenées à l'unité?

Aussi bien nous sommes un peu surpris de voir M. Véron aussi sévère pour la méthode psychologique à laquelle il doit toutes les vérités qu'il établit. Comment a-t-il découvert que les vibrations en accord nous sont agréables? N'est-ce pas par la conscience, par la jouissance qu'il éprouvait et qu'il connaissait en l'éprouvant? Plus encore : comment sait-il que l'accord des idées, leur opposition, leur convenance, sont des conditions de la beauté? Est-ce par une observation extérieure du cerveau, dont les mouvements ne sauraient être

observés, dont les divers mouvements ne pourraient être traduits en pensées et en sentiments, s'ils pouvaient être directement perçus? N'est-ce pas par la réflexion sur lui-même? N'est-ce pas là non-seulement de l'observation intérieure, mais encore une induction sur les lois de la vie mentale? Qu'est-ce qui lui a appris que ce qui par-dessus tout nous plaît, c'est la vie, le mouvement, l'agitation d'une âme? Qu'est-ce qui lui a dit qu'à la vue d'une grande œuvre s'éveille l'amour de son créateur? N'est-ce pas par la conscience qu'il a découvert tout à coup en lui-même cette sympathie pour l'artiste qui l'avait enchanté? Ainsi ce n'est pas à la méthode de l'auteur que sont dues les vérités qu'il découvre, et c'est à cette méthode qu'il faut attribuer le manque de liaison qui nous laisse en présence de faits vrais, bien observés, mais sans unité.

Le génie. — « Ce qui constitue proprement le génie artistique, c'est le besoin impérieux de manifester au dehors par des formes et des signes directement expressifs les émotions ressenties, et la faculté de trouver ces signes et ces formes par une sorte d'intuition immédiate, où la réflexion et le calcul n'interviennent que par addition ultérieure. » Le sentiment du musicien chante en lui; c'est une mélodie encore vague qui frémit, un flot de notes qui monte en bouillonnant ou s'étend en une nappe tranquille et transparente; le peintre voit sa pensée, c'est une forme dont les lignes s'indiquent et qui peu à peu s'anime et se colore, jusqu'à ce qu'elle sorte dans sa beauté vivante du nuage où elle s'enveloppait; le poète dans son émotion pressent déjà le rythme des vers, dont la cadence suivra tous les mouvements intérieurs. Si l'émotion de l'homme de génie semble trouver dans le besoin même de s'exprimer les signes qui la manifestent, si elle se crée en naissant le corps qu'elle animera, c'est qu'elle est très-puissante, c'est qu'au lieu de se diviser, de s'analyser, de se construire de pièces et de morceaux, elle apparaît tout à coup dans sa violence souveraine : maîtresse despotique, elle contraint toutes les forces de l'esprit à travailler pour elle, elle puise dans l'imagination les éléments qui lui conviennent, elle les groupe, les coordonne et se fait un corps à son image. « L'artiste, que l'impression envahit et submerge pour ainsi dire d'un seul flot, ne voit, ne sent plus qu'elle; non-seulement il n'en distingue pas les éléments divers, mais il ne s'en distingue pas lui-même. Elle n'est pas seulement en lui, elle est lui. C'est une véritable possession, contre laquelle il n'y a d'exorcisme efficace que par l'enfantement de l'œuvre d'art. » Est-ce à dire que l'artiste soit un inspiré, l'instrument passif d'une puissance supérieure, la victime d'une ivresse éphémère, l'écho d'une voix divine que lui seul entend aux heures

privilégiées ? On demandait à Newton comment il avait découvert la loi de la gravitation ; il répondit : « En y pensant toujours. » C'est la volonté qui fait les grands amours et qui les rend féconds. Que de sentiments passent aux limites de l'horizon visible, gardent le charme exquis des formes indécises, puis s'évanouissent. Pour qu'un sentiment devienne une œuvre vivante, il faut que l'âme s'en éprenne, qu'elle le fasse vivre et qu'elle en vive, qu'elle y concentre toutes ses puissances, qu'elle lui communique la vie, dont elle est le principe. Le génie, c'est l'émotion vivifiée par la volonté. Mais, dans une même circonstance, il y a autant de manières d'être émus qu'il y a d'hommes ; c'est donc l'âme de l'artiste qui devient visible quand son émotion s'exprime. « Chez les plus grands, il y a un tel amalgame de tous les éléments, une assimilation si complète de l'homme et de la chose, que le tout se fond en une impression unique qui est comme une intuition lumineuse de la personnalité même de l'artiste. Son œuvre, c'est lui-même élevé à sa plus haute expression. » Imaginez les mêmes scènes reproduites par Léonard de Vinci, Michel Ange ou Raphaël, les mêmes sujets traités par Racine ou Shakespeare, par Beethoven ou Rossini ; autant d'âmes d'un pur métal qui sous le choc des choses auront une résonance que vous ne sauriez confondre. Les médiocres copient, imitent, ressemblent aux autres, se ressemblent entre eux ; parfois ils font retenir leur nom ; les grands font retenir leur âme, qu'on ne saurait oublier.

C'est dans la nature du génie que M. Véron cherche la définition du style. Le style, un mot dont les platoniciens et les critiques à prétentions font un grand usage. Une œuvre manque de style, tout est dit. Buffon a écrit : « Le style, c'est l'homme. » Buffon a raison. Tous les grands artistes ont leur style, c'est-à-dire leur manière propre de penser, de sentir et d'exprimer : Rembrandt a autant de style que Raphaël. Le génie, c'est la personnalité ; or le génie est souverain, ce qu'il fait est bien fait, et il n'a pas de compte à rendre aux fabricants d'esthétique à l'usage des académies de peinture. M. Charles Blanc, historien et critique d'autorité, philosophe par occasion seulement, a écrit : « Il y a quelque chose de général et « d'absolu qu'on appelle le style ; c'est l'empreinte de l'humanité « sur la nature ; il est le contraire de la réalité pure : il est l'idéal. » Winckelmann a dit ce mot profond : « La beauté parfaite est comme « l'eau pure, qui n'a aucune saveur particulière. » Dieu nous garde de ces eaux sans saveur, fades jusqu'à la nausée. Nous connaissons, dit avec justesse M. Véron, le style de tel homme, de telle école, de tel siècle ; nous connaissons le style grec, arabe, égyptien, assyrien, mais, pour ce qui est du style en soi, du style impersonnel, qui ne change pas, nous ne l'avons jamais rencontré.

Toutes ces idées sont justes; elles s'imposent à tout esprit qui ferme les traités d'esthétique et s'interroge librement, sincèrement, en face de la beauté qu'il aime. Mais constatons encore que l'auteur ne doit aucune des vérités qu'il exprime à l'observation du système nerveux et à l'histoire de l'art. Il a regardé des tableaux, écouté des symphonies, lu des poèmes; il a analysé ses sentiments; il a éprouvé que l'œuvre révèle son créateur et que les artistes sont de grandes âmes qui se font aimer en se faisant connaître. N'est-ce pas là de l'observation intérieure? L'auteur n'est-il pas une fois de plus convaincu de dire vrai, non pas à l'aide, mais en dépit de sa méthode? Ne se borne-t-il pas aussi comme toujours à constater des faits sans les expliquer? Le génie, dit-il, est la manifestation de la personnalité de l'artiste, et il ajoute : « L'artiste diffère de l'homme par le degré, non par la nature de nos facultés. » Etudiez donc l'homme; la définition du génie se complétera par la connaissance plus exacte de cette activité intérieure dont il est la plus haute manifestation. Le génie, c'est l'homme; qu'est-ce donc que l'homme? La psychologie ne pourra vous en apprendre moins que la physiologie, qui vous amène à cette explication dérisoire : « En fait et considéré en lui-même, le génie n'est qu'une supériorité de puissance de perception, provenant d'une exagération de sensibilité. »

De la beauté. — Si nous en croyons les platoniciens, en Dieu réside l'éternelle beauté, en son intelligence souveraine vivent les idées qu'imitent imparfaitement les choses d'ici-bas; il est l'artiste suprême, et qui pourrait s'élever par l'extase jusqu'à la contemplation de ces types de toute réalité n'aurait plus que du mépris pour les images grossières sculptées dans la matière rebelle. Dégager des ténèbres qui l'obscurcissent cette lumière de la pure beauté, retrouver dans leurs pâles images la splendeur des exemplaires éternels des choses, repenser la pensée divine, lui donner une expression sensible : telle est l'œuvre qui s'impose à l'effort de l'homme et qui seule peut satisfaire à ses légitimes aspirations. La beauté est divine, l'art est une religion, le génie est une extase, et le plaisir esthétique est une élévation vers les choses d'en haut. — Théorie séduisante, qui n'a qu'un malheur, celui d'être détruite par la contradiction brutale des faits. Est-ce dans l'esprit divin que les artistes ont copié les vices odieux « de l'immense multitude des misérables qui peuplent la littérature de tous les temps et de tous les pays ». Quels types de beauté, quelles idées de Dieu reproduisent Néron, Agrippine, Yago, la Marneffe, la cousine Bette, et la pauvre Mme Bovary?

Dirons-nous avec certains philosophes : C'est l'exactitude de

l'imitation qui nous plaît? Avouons alors que la peinture cessera d'exister le jour où l'on aura découvert le moyen de rendre les couleurs par la photographie? « A vrai dire, le degré de réalité que contient une œuvre d'art n'a d'importance esthétique que parce qu'il nous permet de mesurer la puissance de pénétration qui a été nécessaire pour la saisir et la force d'imagination qui a permis de la reproduire avec ce relief que nous admirons. » Ce qui nous plaît et nous attire dans les caractères monstrueux, c'est le génie qui les crée, qui les anime d'une vie si intense qu'auprès deux la réalité pâlit; c'est la pénétration qui des détails insignifiants dégage les traits expressifs, les mots qui trahissent, les actes qui révèlent; c'est la force d'émotion, c'est la puissance de volonté, qui unit les traits choisis, les coordonne, les condense et en construit un être unique, où tout est réel, caractéristique et vivant. Plus la personnalité de l'artiste est imposante, plus l'œuvre est belle. « C'est la valeur de l'artiste qui fait la valeur de l'œuvre. La beauté de l'art est donc une création purement humaine, dont l'imitation peut être le moyen, comme dans la sculpture et la peinture, mais où elle peut aussi n'avoir rien à faire, comme dans la poésie et la musique. Cette beauté est d'un genre si particulier, qu'elle subsiste dans la laideur même, puisque l'exacte reproduction d'une laide figure peut être une belle œuvre d'art, par l'ensemble des qualités que sa facture démontre en son auteur. » — « Toutes les fois qu'un artiste vivement frappé d'une impression quelconque, physique, morale ou intellectuelle, exprime cette impression par un procédé quelconque : poème, musique, statue, tableau, édifice, de manière à la faire passer dans l'âme du spectateur ou de l'auditeur, l'œuvre est belle, dans la mesure même de l'intelligence qu'elle suppose, de la profondeur de l'impression qu'elle exprime et de la puissance de contagion qui lui est communiquée. »

M. Véron complète sa pensée en distinguant un art décoratif et un art expressif. Le premier, dont le type est l'art grec, n'exclut pas le sentiment; mais il cherche avant tout la beauté, la perfection de la forme, l'harmonie et la grâce des lignes, des couleurs, des images et des sons. L'art expressif par la forme veut traduire la vie morale, toutes les passions qui nous agitent, tous les drames qui naissent de ces passions, avec leurs violences, leurs crises et leurs dénouements. Cet art est « doublement expressif, puisque, en même temps que l'artiste exprime par la forme et par les sons les sentiments et les idées des personnages qu'il met en scène, il donne, par la puissance et par le caractère même de cette expression, la mesure de sa propre sensibilité, de sa propre imagination, de sa propre intelligence. »

Est-ce à dire que l'expression ne puisse se concilier avec la beauté? que le sujet soit indifférent? que les sentiments médiocres et bas ne le cèdent en rien à l'élévation d'une passion généreuse et forte? Il ne manque pas d'artistes pour le soutenir; mais c'est deux fois faux : c'est faux parce que, exprimé avec une égale puissance et une égale vérité, un caractère sympathique et grand nous charme plus qu'un caractère médiocre et vil; c'est faux parce que par le choix du sujet l'artiste manifeste sa personnalité, témoigne de ses préférences, de ses émotions originales devant la réalité, de la supériorité de son intelligence et de la hauteur de ses sentiments.

Nous pensons nous aussi que les platoniciens ont tort, que la beauté, au sens ordinaire du mot, est une forme de l'art, qu'elle n'est pas l'art tout entier, que les théories doivent être faites d'après les œuvres, et non les œuvres d'après les théories. Le peintre Constable disait : « Je sais que l'exécution de mes peintures est singulière, mais j'aime cette règle de Sterne : « Ne prenez aucun « souci des dogmes des écoles, et allez droit au cœur comme vous « pourrez. » Nous voudrions pouvoir crier aux artistes : Vous êtes libres; sentez vivement, exprimez fortement ce que vous sentez, et laissez dire les philosophes et les prédicateurs. Apprenez beaucoup, travaillez patiemment, jusqu'à ce que le métier soit en vous comme un instinct, qu'on possède sans y penser; puis oubliez tout ce que vous savez, les procédés de convention, les œuvres faites, tous les artifices; ce n'est ni par les livres, ni dans les académies, qu'on devient musicien, peintre ou poète. Les morts sont bien morts; nous ne sommes ni des Grecs ni des Italiens; écoutez les voix qui parlent en vous, redevenez naïfs, retrouvez les vives impressions des âmes enfantines, surtout soyez personnels, soyez sincères; soyez hommes, vivez; éprenez-vous de vos idées, de vos émotions, de vos sentiments; aimez passionnément, aimez jusqu'à l'hallucination, jusqu'à ce que l'objet de votre amour, évoqué par la puissance de votre volonté, s'anime en vous, jusqu'à ce qu'il devienne vous-même, plus encore jusqu'à ce qu'il vive assez pour vouloir une vie indépendante, pour s'échapper de vous et se créer un corps de formes ou de sons, de marbre, de couleur ou de pierre. Et il ne s'agit pas ici de la passion fiévreuse, capricieuse, emportée, qui s'épuise par ses propres orages : l'amour créateur de l'artiste, du peintre, du poète ou du philosophe, a ses élans, ses heures d'inspiration et d'enthousiasme; c'est avant tout la possession continue de l'idée, la volonté tenace, inflexible, implacable de la réaliser.

Nous pouvons répéter ici ce que nous avons dit déjà : tout ce que l'auteur sait du beau dans l'art, il le doit à l'observation psycholo-

gique, à l'analyse de ses propres émotions. Mais il ne sait pas profiter de cette méthode, qu'il pratique en niant sa portée, et son mépris de la science empirique de l'esprit le condamne à signaler des faits toujours inexpliqués. Le beau est ce que l'artiste met de lui-même dans son œuvre. Soit; mais qu'est-ce qu'il y met? Par quelle combinaison de sensations, d'idées et de sentiments se manifeste la puissance créatrice? Ainsi le beau reste à définir comme le génie. Et, les faits n'étant pas coordonnés, les questions se multiplient. Pourquoi l'œuvre du génie réunit-elle précisément les conditions et les éléments du plaisir esthétique? Pourquoi le génie excite-t-il en nous par sa seule présence une ardente sympathie? Quel charme, quelle séduction fait qu'à son seul contact la laideur même peut égaler les enchantements de la beauté? N'est-il pas possible de ramener la laideur apparente dans l'art à une réelle beauté? L'art décoratif et l'art expressif sont-ils sans rapport? Les plaisirs qu'ils nous donnent n'auraient-ils pas un même principe? Autant de questions non résolues, qu'il faudrait résoudre, pour donner l'unité à cet ouvrage tout entier composé de notes et de conclusions.

L'auteur a voulu faire œuvre de savant, prendre la beauté comme objet d'étude, sans préjugé, sans parti pris, en la regardant du dehors comme une chose matérielle, et substituer ainsi l'observation impartiale des faits aux rêveries de la métaphysique. Pour y réussir, il prétend appliquer à la connaissance des sentiments qu'éveille la beauté et du génie qui la crée la méthode employée par les savants dans l'étude des phénomènes de la nature; il prétend observer les œuvres de l'art comme des faits et de ces faits multiples dégager des lois invariables, puis, se tournant de l'objet vers le sujet, chercher les rapports de l'organe cérébral, instrument de plaisir et de la connaissance, à l'œuvre belle dont il jouit. Que serait donc l'esthétique? Une physique des œuvres de l'art complétée par une physiologie du système nerveux.

Nous avons vu que l'auteur doit à la réflexion psychologique la plupart des vérités qu'il découvre : nous aurions pu l'affirmer *à priori*. Ce qui nous intéresse dans la beauté, ce sont nos idées et nos émotions, c'est la vie puissante que crée en nous son contact magique : or cette vie intérieure échappe à la prise des sens. Qu'en dernière analyse la pensée ne soit qu'une vibration nerveuse, un phénomène physico-chimique, réductible aux lois de l'universel mécanisme, peu nous importe; ce qui est sûr, c'est que le problème ne peut être résolu; ce qui nous intéresse, c'est de savoir que la psychologie survivrait à la solution de ce problème insoluble, qui ne changerait rien à la différence absolue de nos moyens de connaître les faits extérieurs

et les phénomènes intellectuels. Si de ce que la pensée n'est pas un phénomène simple on concluait que son étude directe est impossible, on pourrait par le même raisonnement supprimer la physique. De plus en plus, on reconnaît que toutes les forces physiques, lumière, chaleur, électricité, ne sont que des complications du mouvement; de plus en plus, on tente de ramener les lois de ces forces à des cas particuliers des théorèmes généraux de la mécanique. Que penserait-on d'un mathématicien qui proscrirait l'étude directe des phénomènes physiques, nierait la détermination possible de leurs lois régulières, et, sous ce prétexte que les phénomènes complexes ne sont explicables scientifiquement que par les propriétés de leurs éléments, supprimerait la physique? En admettant que tout ce qui est, la vie et la pensée comme la chaleur et la lumière, puisse se réduire à des mouvements élémentaires, et que les lois de ces éléments simples soient la raison des lois des phénomènes qu'ils composent, toujours est-il que dans ces phénomènes complexes se retrouvent des lois invariables qu'il est possible de déterminer directement. Dès lors, au lieu d'appliquer à l'étude de la pensée une méthode qui ne peut rien nous apprendre sur elle, ne serait-il pas plus scientifique de la considérer comme un phénomène naturel lié à des mouvements du sytème nerveux, auxquels il reste irréductible pour nous, et de chercher ses lois par la conscience et la réflexion, c'est-à-dire par la seule méthode qui permette de les connaître?

La théorie de l'auteur n'implique-t-elle pas une méthode, qu'il suffirait d'en dégager? L'idée maîtresse et la conclusion du livre c'est qu'il y a œuvre d'art toutes les fois qu'une personnalité puissante et fortement émue s'abandonne à son émotion et la rend contagieuse en la manifestant par des signes expressifs; c'est qu'il n'y a pas de beauté typique, absolue, au sens platonicien; c'est que la peinture flamande est aussi légitime que la sculpture grecque; c'est que « Courbet est artiste au même titre que Raphaël. » Le beau, c'est l'homme même, nous en sommes convaincus. C'est par l'homme, c'est pour l'homme qu'est créée la beauté; elle ne lui est donc pas étrangère; s'il l'aime, c'est parce qu'il s'y reconnaît, c'est parce qu'elle est lui, c'est parce qu'il est elle, et que l'amour naît spontanément de cette joie de se retrouver en elle. S'il en est ainsi, pour expliquer la jouissance esthétique dans ce qu'elle a de distinctif, pour déterminer avec précision les caractères de la beauté, en un mot pour grouper et coordonner les phénomènes qu'étudie la science du beau, c'est le génie qu'il faut étudier dans les facultés qui le constituent. Le génie, créateur de la beauté, est humain; il atteste chez l'artiste « une différence de degré, non de nature. » Cherchez donc

ce qu'il est, ce qu'il fait, quelles forces il met en jeu, comment elles agissent, ce que tout homme en possède, par quelle concentration elles s'exagèrent chez quelques êtres privilégiés, en donnant naissance à ces œuvres surprenantes, où se révèle une humanité grandie dans toutes ses puissances. Si l'artiste fait ce que tous voudraient faire, si son œuvre répond aux besoins de tous les esprits, dans l'analyse du génie, vous aurez découvert le principe de la sympathie qu'il nous inspire, de la joie que nous éprouvons à contempler ses ouvrages, à nous regarder en lui, à nous y voir supérieurs à nous-mêmes. Dès lors la beauté ne sera plus pour vous le mystérieux, l'incompréhensible; vous l'aurez surprise à sa source même, et, sans avoir la tentation de restreindre la liberté du génie, peut-être aurez-vous découvert les caractères de toute beauté dans les lois mêmes de l'activité humaine qui en est la créatrice.

Peut-être aussi, ayant reconnu que la beauté est l'esprit même manifesté dans ses lois vivantes, peut-être serez-vous tenté de vous demander si tout est faux dans les rêves des platoniciens? La science prend pour objet la beauté dans la nature et dans l'art; elle analyse, elle décompose, elle énumère les éléments; elle cherche leurs rapports, les lois de leur union; elle compare ces lois aux lois de la pensée; son œuvre faite, elle n'a expliqué de la beauté que ce qu'elle explique de la vie par l'étude de la mort : quelque chose toujours lui échappe, ce que l'analyse détruit, ce qui est tout, la vie même, l'âme présente à tous les éléments, principe de leur unité et de leur harmonie. La beauté, c'est l'esprit; qu'est-ce donc que l'esprit? S'il est dieu n'est-elle pas divine? Ici, l'hypothèse succède à la science, la foi de la raison en elle-même à la certitude passive de l'expérience qui s'impose. Dans la réalité, l'esprit se cherche et se retrouve; la diversité infinie des phénomènes l'épouvante, l'unité des principes universels le rassure; dans son effort pour accorder ses lois avec les lois des choses, il n'est pas vaincu; de plus en plus, sa science, en réfléchissant la nature, exprime l'intelligence, et, quand il ramasse les fragments de cette science inachevée, il croit entrevoir le concert de toutes les vérités partielles dans un système grandiose, œuvre d'une pensée comme lui éprise d'harmonie; souvent aussi, soit par un accident heureux, soit par une intention bienveillante, soit par une victoire partielle qui encourage l'espérance, l'esprit surprend tout un fragment des choses qui semble avoir été composé pour qu'il en jouisse, et dans cette création de la beauté par la nature il peut soupçonner l'effort et le triomphe d'une force qui travaille avec lui; comme la science est toujours inachevée, comme toujours la réalité lui oppose des obstacles qui l'arrêtent, des contra-

dictions qui le troublent, il cherche le repos dans l'art; il contraint les formes, les sons et les couleurs à le traduire, à l'exprimer; il fait de ses lois une réalité visible; il devient nature, et il se réfugie dans ce monde de la vie harmonieuse et libre qui est tout à lui, puisqu'il l'a créé de lui-même. Si déjà la vérité, quand on la contemple dégagée des contradictions partielles, dans l'harmonie des lois nécessaires, qui sont les lois de la réalité et de l'intelligence, semble se confondre avec la beauté; si déjà la nature dans ses œuvres heureuses semble travailler pour l'esprit, qui peut à son tour par un effort de génie se faire nature et créer un monde où tout est de lui, l'illusion de la jeunesse n'est-elle pas le pressentiment des destinées futures? Les horizons infinis ne doivent-ils pas rester ouverts à l'espérance humaine? Ne faut-il pas rendre ses droits à l'amour, qui seul dans sa reconnaissance pour la beauté a surpris avec sa vraie nature le secret de son charme tout-puissant?

G. Séailles.

LA MORALE DU PESSIMISME

LE NOUVEAU LIVRE DE HARTMANN[1]

(FIN.)

IX

La question sociale.

Chez nous, surtout depuis quelque temps, les analyses de détail trouvent des lecteurs mieux disposés que les synthèses d'ensemble, majestueuses, mais fragiles. Dans le cas de M. de Hartmann, cette préférence du public français sera d'autant plus justifiée que le mérite du métaphysicien est plus discutable. Sur les questions de principes il a présenté peu de vues nouvelles, et toutes celles qu'il a présentées nous ont paru erronées. Sans doute, M. de Hartmann, qui a changé si souvent de carrière, s'est cru, même en philosophie, une vocation qu'il n'avait pas : il s'est fait métaphysicien « à coups de *je veux* »; mais la nature a repris ses droits. Déjà par la forme de ses ouvrages, où chaque chapitre constitue une sorte de monographie sur un sujet circonscrit et artistement traité, il se distingue avec avantage des autres créateurs de systèmes dont l'exposition, comme la pensée, est toute d'une pièce. Que l'on pénètre jusqu'au fond et l'on se convaincra que plus d'un de ces chapitres aurait pu être écrit et a été écrit en effet indépendamment de tout le reste [2], qu'il peut s'en détacher le mieux du monde sans que le contexte en souffre et sans en souffrir lui-même, qu'on peut le lire isolément et oublier sous le charme de cette lecture toutes les fantasmagories pessimistes et nihilistes au milieu desquelles il était encadré.

Ne nous refusons pas ce plaisir : il n'y a d'autre obstacle que l'embarras du choix. Nous pourrions citer bien des pages fines et fortes sur les sentiments du repentir et de la vengeance, où la psychologie trouvera beaucoup à glaner; les vues de notre auteur sur la justice

1. Voir les deux numéros précédents de la *Revue philosophique*.

2. La recommandation que fait l'auteur (p. XII) de lire son ouvrage d'une haleine prouve qu'il n'a pas été composé ainsi : sans cela, elle serait inutile.

pourraient encore fournir une discussion intéressante où se vérifieraient les appréciations d'un livre récent [1] sur la conception du droit particulière au génie allemand; enfin ceux que préoccupe la question religieuse pourront faire leur profit de certaines remarques fort judicieuses sur le caractère et l'avenir du christianisme, dont M. de Hartmann n'aperçoit le salut que dans le triomphe de la doctrine de l'amour prêchée par saint Jean, sur celle de la foi prêchée par saint Paul. Ce dernier point aurait surtout mérité de fixer notre attention, n'était que l'auteur, ainsi qu'il nous fait l'honneur de nous l'écrire, se propose d'en reprendre prochainement l'étude avec de nouveaux développements dans une *Phénoménologie de la conscience religieuse* qui complètera son petit écrit sur *La religion de l'avenir*. Obligé de nous restreindre, nous bornerons notre examen à deux questions qui passionnent aujourd'hui l'opinion publique de l'autre côté des Vosges et qui ne tarderont pas à reparaître à l'ordre du jour de ce côté-ci : la *question sociale* et la *question des femmes*.

En Allemagne, la question sociale a tout à fait relégué dans l'ombre la question politique. M. de Hartmann n'a pas échappé au courant général. Il fait bon marché des principes politiques qui ont exalté les générations précédentes. A son avis, les fameux « principes de 1789 », qu'il réduit à deux, la *liberté* et l'*égalité*, sont les plus creuses abstractions qui aient jamais germé dans des cerveaux faussés par le « plat rationalisme » du XVIIIe siècle. La liberté est un concept à la fois négatif, relatif et improductif qui équivaut à l'absence de contrainte; or il y a des contraintes légitimes, nécessaires et, par suite, des libertés abusives. Ainsi, ce que le clergé entend par « liberté de l'Eglise » est justement le contraire de la liberté désirable : c'est « l'absence de toute barrière à son système d'asservissement, de dépravation et d'abêtissement intellectuels » (378). En politique, le principe de liberté, poussé à ses conséquences extrêmes, conduit à la négation complète de l'Etat; en ce sens, les partis démagogique et ultramontain sont les héritiers légitimes des apôtres de la Révolution française; mais ils ne font que substituer à la contrainte politique un despotisme bien plus intolérable. Le seul terrain où le principe de liberté doive trouver une application sans réserve est celui de la religion. L'égalité absolue n'est pas plus justifiée que la liberté : l'égalité devant la loi, par exemple, entendue au sens strict, est le comble de l'absurdité et de l'iniquité, car les effets d'une même peine sont bien différents suivant le sujet auquel on l'applique. En résumé, la fin qu'on doit poursuivre n'est ni l'entière liberté ni l'en-

1. *L'Idée du droit*, par M. Alfred Fouillée.

tière égalité : c'est le remplacement des formes surannées d'inégalité et de servitude par des inégalités et des servitudes légitimes, c'est-à-dire réclamées par l'état actuel de la société.

Ainsi le problème politique se résout dans le problème social. Les socialistes l'ont bien compris; mais, suivant Hartmann, la solution qu'ils proposent pour ce dernier problème se réfute par ses conséquences. Les socialistes partent, on l'a vu, du principe de l'intérêt général : il s'agit de rendre la plus grande possible la somme totale des jouissances des hommes. Or un calcul mathématique très-simple prouve que cette somme atteint son *maximum* quand toutes les fortunes deviennent égales [1] : le *nivellement complet* des fortunes pour toujours est la première conséquence du principe, et ce nivellement ne peut être réalisé que par la suppression du capital individuel et la concentration de tous les capitaux entre les mains de l'Etat.

Le nivellement des fortunes et, par suite, des salaires entraîne d'autres espèces de nivellement. Considérons d'abord le travail. Ce qui engage un bon ouvrier à travailler avec plus d'ardeur et d'habileté que ses camarades, c'est l'espoir d'une meilleure rémunération. Qu'on supprime cet appât, tout intérêt disparaît et la force de travail de tous les ouvriers s'abaisse à un niveau commun, représenté par le minimum actuel, et qui continuera à baisser de plus en plus; car la crainte d'éveiller des haines transforme plus vite un bon sujet ou un médiocre que l'émulation ne change un médiocre sujet en un bon. De là un abaissement progressif et rapide de la capacité de travail, pour l'intensité comme pour la qualité, abaissement qui se manifeste déjà partout où les associations ouvrières ou socialistes ont appliqué le principe eudémoniste de l'égalité des salaires. Actuellement, ces résultats sont encore paralysés par la concurrence des ouvriers restés en dehors des associations : elle force ces dernières à maintenir le niveau de leur travail à une hauteur qui leur permette de soutenir la lutte; mais que cette barrière tombe par l'entrée de tous les artisans dans les cadres des associations : la conséquence immédiate sera une décadence si effrayante que les socialistes pensants commenceront à douter eux-mêmes de la justesse de leurs principes (628).

1. Soit a la moyenne des fortunes, $a + n$ la fortune d'un riche, $a - n$ celle d'un pauvre. Par le fait du surplus n, le riche éprouve un excès de jouissance exprimé par $\frac{Kn}{a+n}$; du fait de la différence n, le pauvre éprouve une diminution de jouissance exprimée par $\frac{Kn}{a-n}$. La seconde quantité, ayant un dénominateur plus petit, est plus grande que la première, et par suite la somme des jouissances n'atteint son maximum que pour $n = 0$ (p. 626).

Là ne s'arrêtent pas les effets désastreux du socialisme pour l'industrie. Les travailleurs étant rétribués en proportion de leurs besoins, et non plus de leurs services, les professions supérieures, qui exigent un plus long et plus difficile apprentissage sans être plus lucratives, seront forcément délaissées et se précipiteront vers une ruine irrémédiable. Puis les produits rares et délicats, que des raffinés et des riches seuls pouvaient apprécier et rechercher, cesseront d'être exploités, puisqu'il est impossible d'y faire participer l'universalité des consommateurs ou de leur en donner le goût. La médiocrité générale des fortunes rend encore inutiles les industries de luxe, qui ne s'adressent qu'au petit nombre ; tous les produits manufacturés qui exigent quelque sens artistique soit chez l'ouvrier, soit chez le client, disparaîtront à la longue et l'entente des belles choses avec eux.

Même décadence dans les beaux-arts, et pour les mêmes raisons. Dépourvus de protecteurs opulents ou éclairés, les artistes se décourageront et deviendront de plus en plus rares. La protection des arts incombera à l'Etat; mais les lumières nécessaires ne tarderont pas à lui manquer. D'ailleurs à quoi bon détourner du travail industriel, c'est-à-dire utile, une foule de bras qui ne produiront que des œuvres incapables de charmer la foule? Seules la photographie, la lithographie, l'impression en couleurs et les boîtes à musique, qui dès maintenant satisfont les besoins esthétiques de la petite bourgeoisie, surnageront au milieu du déluge général, et leur niveau artistique suivra l'abaissement du goût.

Les sciences ne seront pas mieux partagées. Si elles ont des résultats plus pratiques que les arts, il leur manque l'attrait sensuel de ces derniers. Puis les connaissances les plus utiles sont précisément les moins scientifiques. Dans la science du langage, l'étude des idiomes modernes est la branche la plus utile, la philologie comparée est la plus scientifique ; dans les sciences naturelles, la chimie et la botanique ont un intérêt pratique, la mécanique de l'atome n'a qu'un intérêt spéculatif; enfin il serait bien difficile de tirer un avantage positif quelconque de la métaphysique (632). On prévoit sans peine ce que deviendra la science entre les mains des socialistes.

« Ainsi, tous les moments de la production et de la consommation concourront à abaisser le niveau de la culture. L'émulation disparaissant, l'adresse et la force productive des ouvriers diminueront; le goût déclinant, on verra s'affaiblir le besoin de productions rares dans toutes les branches ; la décadence des sciences et des arts entraînera la ruine de la force fécondante d'une culture intellectuelle supérieure; enfin, grâce à l'importance excessive attribuée au confort

général, tout travail de l'esprit qui n'y profite pas directement tombera dans le discrédit .. Plus cette décadence se précipite, plus on se rapproche de l'idéal rêvé de l'égalité, jusqu'à ce qu'enfin on l'atteigne aussi complètement qu'il est possible sur terre par le retour à l'état de parfaite bestialité. » (632-3.)

Toute culture, depuis que dure l'histoire et tant qu'elle durera, repose et reposera sur des minorités. Supprimer les minorités privilégiées, c'est supprimer le facteur principal, le ressort du progrès et rejeter la masse dans la barbarie. Pour cela, il n'est pas même nécessaire d'abolir la propriété; l'abolition de l'hérédité suffit. C'est un fait connu qu'un parvenu, un fils de ses œuvres, ne joue d'ordinaire le Mécène que par vanité, sans goût ni intelligence; ses enfants sont portés aux jouissances faciles et au libertinage; seule la troisième génération, qui ne pense plus au mode d'acquisition de ses biens, mais qui en jouit comme d'un avantage tout naturel et, en quelque façon, inné, est capable de témoigner un intérêt sincère pour les branches supérieures de la culture et de leur consacrer une portion de son avoir (634).

C'est un paradoxe insoutenable de prétendre que le progrès en lui-même soit un bien et qu'on doive le poursuivre en vertu même du principe socialiste; le progrès accroît nos besoins, raffine notre sensibilité; c'est dire qu'il multiplie les occasions de déception et de souffrance. Lassalle était le jouet d'une illusion étrange quand il s'écriait [1] : « Demandez à tous les économistes quel est le plus grand « malheur pour un peuple; c'est de n'avoir pas de besoins. Les be- « soins sont l'aiguillon du développement et de la culture. » Les socialistes, en confondant l'optimisme évolutionniste avec l'optimisme eudémoniste, sont les dupes de la fin inconsciente dont ils doivent être les instruments aux dépens du bonheur des hommes, tandis qu'ils croient servir ce bonheur (638).

Le socialisme conséquent, débarrassé de ses contradictions, doit proclamer, avec le partage des biens, la condamnation du progrès. « Ce résultat n'a rien de nouveau. Avant l'apparition de la démocratie contemporaine, le génie de Rousseau avait reconnu, exprimé et démontré cette grande vérité que la civilisation est la pire ennemie de la félicité humaine et que le bonheur général doit être cherché dans le retour à l'état de nature. A la vérité, Rousseau rêvait sous ce nom d'état de nature une idylle aimable et pacifique, accompagnée d'un bonheur positif, au lieu de n'y voir qu'une grossière absence de besoins, une stupidité bestiale, et, comme résultat, un excès

1. *Manuel des travailleurs*, p. 32.

minimum du déplaisir sur le plaisir. Les recherches sur l'histoire primitive ont servi à réveiller l'humanité des rêves d'une Arcadie paradisiaque; elle sait à présent, mieux que Rousseau, ce que signifie le retour de l'état de civilisation à l'état de nature. » (640).

Si l'on dévoile à la masse des hommes dans toute sa triste réalité la fin où la conduisent les meneurs socialistes, il y a fort à parier que tous leurs instincts se révolteront contre une pareille perspective et qu'ils refuseront de s'engager dans cette voie fatale. Si l'on persiste à croire qu'il est de leur avantage d'y persévérer, il n'y a d'autre ressource que de leur mettre un bandeau sur les yeux. Le matérialisme doit prendre pour devise de sa philosophie de l'histoire les vers de la Cassandre de Schiller :

> Seule l'erreur est la vie;
> La vérité, c'est la mort.

Tel est d'ailleurs le point de vue d'Hellwald dans son *Histoire de la civilisation*.

Le socialisme réalisé exige un terrorisme absolu, sans pareil, qui sera nécessairement accompagné d'une corruption sans égale (641). Toute la difficulté pour les gouvernants consiste à tenir les mécontents en laisse; et le moyen n'est certainement pas de révéler au nombre le contraste désolant entre le bonheur idéal qu'il rêve et l'état réel vers lequel il s'achemine. Il faut donc décevoir les hommes et les maintenir de belle humeur en faisant miroiter à leurs yeux l'image d'une félicité illusoire pour l'avenir. Mais où prendre les éléments de cette félicité illusoire? Aujourd'hui, l'idéal d'un état socialiste y suffit; mais, une fois cet idéal réalisé, il n'y a d'autre parti que de se réfugier dans la sphère des félicités transcendantes.

C'est le même résultat que nous avions obtenu dans l'évolution de la conscience morale de l'individu; désabusé sur la valeur des biens de la vie, il se console par l'espoir d'un bonheur supra-terrestre. Seulement, ici les prédicateurs de la vie future n'ont plus besoin d'être convaincus; c'est assez qu'ils puissent entretenir la foule dans sa douce chimère. Le problème se réduit donc à amener l'abêtissement des hommes à un tel degré qu'ils deviennent accessibles à cette consolation chimérique et perdent toute capacité de distinguer entre la vérité et l'illusion (642).

« Ainsi, progression rapide vers le retour à l'état bestial et entretien des illusions consolantes, tel est le devoir suprême dans une société organisée d'après le principe de la démocratie socialiste. Le plus grand attentat contre la moralité consisterait à répandre les lumières; le devoir, le droit de la société est de prévenir de pareils

attentats par la menace des peines les plus sévères... Si le socialisme et la religion se combattent aujourd'hui en maint endroit, c'est seulement en tant que la religion dans ses Églises constituées proclame l'ordre politique et social établi comme un ensemble d'institutions sanctionné par la volonté divine et par suite inviolable [1]. Le jour où une Église efface cette affirmation du nombre de ses dogmes, elle cesse d'être hostile au socialisme; le jour où elle commence à combattre, de son côté, les formes actuelles de l'État et de la société, elle devient une alliée de la démocratie socialiste... Pour assurer la stabilité des formes établies dans l'État socialiste et la durée des illusions sur lesquelles il se fonde, la classe des gouvernants, qui est en même temps la classe éclairée, doit se constituer en une sorte de caste ou d'ordre fermé, et le meilleur moyen de sauvegarder son prestige et son autorité contre les velléités d'insurrection d'en bas est de s'entourer d'un nimbe religieux. Le but auquel tend, consciemment ou non, la démocratie socialiste, n'est donc pas autre chose que l'*avènement du jésuitisme :* socialistes et jésuites aboutissent aux mêmes conclusions, en partant les uns du principe d'hétéronomie, les autres du principe de l'intérêt général [2]. Quelque différence qui puisse subsister dans la théorie, le résultat pratique est le même. » (643-5.)

L'alliance, ou plutôt l'identité du socialisme radical et du jésuitisme n'est pas seulement une vérité de l'ordre spéculatif : elle a déjà trouvé sa réalisation effective. « Pour quiconque a suivi avec attention la marche des évènements, il est manifeste que le jésuitisme a déjà accompli en partie et poursuit encore une transformation grandiose au sein de l'Eglise catholique. Le jésuitisme s'affranchit des idées féodales et devient démagogique; il écarte les derniers débris d'une constitution aristocratique de l'Eglise au profit d'un absolutisme pontifical dirigé par la Compagnie de Jésus; il laisse tomber l'aristocratie politique, qui, jusqu'à présent, avait été son soutien principal, parce qu'il s'aperçoit que ce n'est plus qu'un tronc moisi dont la sève s'est retirée. A sa place, il s'empare de tous les moyens d'agitation démagogique (presse, système d'associations) qu'il dédaignait autrefois; il déclare ouvertement la guerre à l'État et mine le respect du vulgaire pour tous les fondements de notre organisation politique et sociale actuelle. Tout ce qui dans l'Eglise catho-

1. Voir par exemple la dernière encyclique de S. S. le pape Léon XIII.
2. Ailleurs Hartmann montre avec finesse que le rôle assigné par Stuart Mill à l'éducation dans la transformation morale des générations futures n'est qu'un emprunt ou une concession au jésuitisme.

lique sert encore aux intérêts conservateurs est un débris d'une époque plus ancienne, non jésuitique. Le jésuitisme lui-même est aussi peu conservateur que libéral; il est radical dans le sens extrême; il arbore franchement l'étendard de la révolution politique et laisse déjà entrevoir la subversion sociale, pour laquelle il trouvera une arme redoutable dans l'exemple du communisme chrétien primitif. Toujours prêt à s'approprier les idées nouvelles qui renferment des germes féconds et à les détourner à son profit, le jésuitisme n'a pas seulement enfin commencé de tenir compte des tendances démocratiques de l'esprit moderne; il a encore adopté ces tendances sous la forme expresse du socialisme, avec la seule différence qu'il conserve à ses associations démocratiques un caractère catholique bien prononcé et les tient fermement sous sa main comme instrument de sa puissance... Le socialisme anti-religieux ne peut fleurir que sur le sol du protestantisme; dans les pays catholiques, le jésuitisme socialiste le remplace. Le groupe anti-religieux ne peut conserver son existence indépendante qu'aussi longtemps qu'il est en état d'entourer d'une sorte de culte vague son idéal social non encore réalisé; mais l'accomplissement de ses plans consommerait sa ruine au profit du socialisme catholique, resté seul maître du champ de bataille [1]. »

Le danger qui menace l'État et la société est formidable; le mal a des racines profondes; mais ce n'est pas en restant sourd aux revendications des démocrates qu'on le conjurera, c'est en leur faisant droit dans ce qu'elles ont de légitime. Théoriquement, le principe absolu de l'intérêt général ne peut se soutenir, et il suffirait d'en découvrir les conséquences à ses fidèles pour leur ouvrir les yeux; mais, dans la pratique, combiné avec le principe de l'évolution, il doit être la préoccupation constante des gouvernements et des partis soucieux de l'avenir : l'amélioration de la condition du plus grand nombre doit se concilier dans une juste mesure avec les progrès de la culture de l'élite. C'est ainsi, par exemple, que dans les industries arrivées au terme de leur développement et qui, par suite, ne peuvent plus profiter par la concurrence, le monopole de l'État, exigé par l'intérêt général, ne doit plus être combattu : Hartmann se déclare partisan du rachat des chemins de fer et entrevoit dans un avenir plus ou moins rapproché l'absorption de toutes les banques particulières dans une Banque nationale partout ramifiée.

Il y a de la justesse et de la profondeur dans presque toutes les considérations de M. de Hartmann; nous ne croyons pas que le

1. *Phénomonologie*, p. 647-8.

socialisme ait jamais été réfuté avec tant de force de logique et, nous l'ajoutons sans crainte, avec tant de bonne foi ; car beaucoup de critiques ont eu le tort de combattre les utopies égalitaires en essayant de montrer qu'elles feraient le *malheur* et non le *bonheur* des hommes : M. de Hartmann a parfaitement compris que là n'est pas la question, et qu'à ce point de vue les compagnons d'Ulysse changés en pourceaux auraient raison contre Ulysse.

Mais sans parler des erreurs de détail, qui sont inévitables, il est un point dans cette controverse sur lequel on aura quelque peine à se ranger à l'avis de M. de Hartmann. Il est vrai de dire (634) « que toute civilisation repose sur des minorités » ; mais faut-il ajouter « que, conformément aux lois organiques de la différenciation, cette minorité doit devenir une fraction de plus en plus petite de la masse de la population? » Les conséquences bien déduites de cette théorie coïncideraient précisément avec celles du socialisme et du jésuitisme : ce serait la constitution d'une oligarchie de l'intelligence, du savoir et de la puissance régnant sur un troupeau d'imbéciles et d'ignorants. Bien plus, la « différenciation » se continuant, l'idéal serait atteint le jour où l'oligarchie se réduirait à un seul membre : un despotisme éclairé serait la meilleure forme de gouvernement. M. Renan [1] n'a pas reculé devant cette étrange conclusion; les métaphores exquises dont il enveloppe sa pensée, le nom de Dieu habilement donné à son despote, mille contradictions, mille *peut-être*, mille charmes qui naissent sous son pinceau, ne doivent pas faire illusion. Mais M. Renan ne présente ses rêves qu'à titre de rêves, et il ne faut pas « rompre un papillon sur la roue » [2] : avec M. de Hartmann, qui se pique de logique, nous nous sentons plus à l'aise.

Une première erreur est de croire que les progrès de la civilisation exigent la réduction progressive de la minorité éclairée. Les deux cités où les arts et les lettres ont jeté le plus vif éclat, Athènes et Florence, avaient au contraire une aristocratie si nombreuse qu'on a pu y voir des états démocratiques.

Une seconde erreur est de croire qu'il n'y a pas de milieu entre le règne d'une oligarchie étroite et « un nivellement où toute gran-« deur disparaîtra avec les inégalités et où tout intérêt finira avec la « lutte [3]. »

Le savoir humain n'est pas une quantité limitée, telle qu'on ne puisse augmenter la part des uns sans diminuer celle des autres : la

1. Discours de Théoctiste dans les *Dialogues philosophiques*. Confer *Caliban*.
2. Expression de M. Schérer dans sa belle étude sur les *Dialogues*.
3. M. Scherer, *loc. cit.*

base peut s'élargir en même temps que le sommet s'élève. Plus il y aura d'appelés, plus il y aura d'élus; on peut désapprouver l' « américanisme » sans prendre pour idéal la société russe.

Dès qu'on voit les choses de près, tous les fantômes s'évanouissent; le chimérique Ariel rejoint le fantastique Caliban; l'un est au-dessus de l'humanité, l'autre au-dessous. Rien n'éliminera les inégalités naturelles entre les hommes, et cela ne serait pas non plus désirable; mais rien n'empêche que le cercle des privilégiés admis aux jouissances de la pensée n'aille s'élargissant de plus en plus. La flamme qui brûle sur l'autel ne s'éteindra pas parce qu'on aura fait le jour dans le temple et qu'on en aura ouvert les portes à tous ceux qui sont dignes d'entrer. Quant à gémir sur l'avenir de l'humanité, c'est une chose vaine : sa route n'a pas été fixée d'avance d'une manière immuable; elle ira où la mèneront ses chefs, et ce sera au bien s'ils réalisent dès maintenant l'union des intelligences et le concours des volontés [1].

X

Les femmes.

Schopenhauer était misogyne, du moins dans ses écrits. Nos critiques français ont fait un éloge à M. Hartmann d'avoir déserté, sur ce point, les errements de son maître. « Il répudie, dit M. Janet, la « manière grossière et basse dont Schopenhauer parle des femmes « et déclare que ceux qui ne savent pas respecter les femmes prou- « vent par là même qu'ils n'ont connu que celles qui ne méritent « pas d'être respectées. » Il ne faudrait pas croire cependant que Hartmann se pose en chevalier du sexe envers et contre tous; il le couvre parfois de fleurs, mais il sait à l'occasion lui dire des vérités qui peuvent sembler des sévérités. En tout cas, il lui fait l'honneur de parler de lui souvent et en détail; il ne se contente pas du jugement sommaire de Schopenhauer : « Les femmes ont les cheveux « longs et les idées courtes. »

C'est surtout à propos de la morale du sentiment qu'il est question des femmes dans la *Phénoménologie*. Voilà, en effet, leur domaine propre, comme la morale du devoir est celui des hommes. C'est par le cœur qu'il faut prendre les femmes, si l'on veut agir sur elles : au théâtre, à l'église, partout, le sentiment, chez elles, prend le pas sur la raison; elles cherchent un feu qui les échauffe plutôt qu'une

1. Voir l'éloquente réfutation de l' « école aristocratique » dans le récent livre de M. Fouillée, *l'Idée du droit*. Il n'y aurait de réserve à faire que sur l'emploi du mot liberté.

lumière qui les éclaire. Toutefois, il ne faut pas exagérer : l'insensibilité de l'homme n'est souvent qu'apparente, parce que ses sentiments sont plus profonds ; ceux de la femme sont surtout à la surface, et parfois il n'y a rien au-dessous. Chez l'une, la moindre irritation, la plus légère piqûre d'amour-propre suffit pour mettre le feu aux poudres ; mais, dans la lutte pour les idées, l'autre s'élève plus facilement à l'enthousiasme et à l'héroïsme (167) [1].

Le plus ardent et le plus profond des sentiments, celui qui remplit toute l'existence féminine, c'est l'*amour*. L'amour, d'après Hartmann, n'est qu'un obscur sentiment d'identité ; il entraîne le moi au delà de l'étroite sphère de son individualité ; il anéantit l'égoïsme au moins en *un* point et relativement à *une* personne. Ce caractère de l'amour se révèle avec une clarté irrésistible dans sa forme la plus spontanée, l'amour maternel. La nature a pris soin que le sentiment de l'identité se produisît avec le plus d'énergie là où il est le plus nécessaire pour la conservation de l'espèce ; et, comme preuve, on voit la tendresse maternelle diminuer à mesure que l'enfant a moins besoin du secours de sa mère (280).

L'amour maternel a pour objet l'enfant lui-même ; l'amour sexuel a pour objet non l'enfant, qui n'existe pas encore et dont la naissance est douteuse, mais l'individu avec l'aide duquel la génération doit se produire, et en qui l'être aimant reconnaît le complément nécessaire à sa propre personne pour réaliser le type humain dans sa perfection (281). Dans l'amitié, enfin, ce n'est plus une fin inconsciente de la nature qui renforce et transforme en passion le sentiment obscur d'identité inné dans tous les êtres ; c'est l'estime, la confiance réciproque, la communauté des intérêts, la conformité des goûts et des idées. Issue plus directement de l'instinct social, l'amitié, plus tiède que l'amour, triomphe moins complètement de l'égoïsme ; en revanche, elle est moins exclusive et plus morale. Ce n'est que dans l'amitié que l'homme agit comme une personne ; dans les autres formes de l'amour, il est l'instrument aveugle d'un pouvoir impersonnel (284). Aussi la morale exige-t-elle que l'amour sexuel, l'amour filial, l'amour maternel soient ennoblis et spiritualisés par l'amitié.

Les anciens ont exalté l'amitié au-dessus de tous les autres sentiments ; Épicure et le Portique, Platon et Aristote s'accordent dans son éloge. C'est que l'amitié n'avait pas alors un aussi redoutable

1. Hartmann exagère par endroits la frivolité et l'inconsistance des femmes ; ses explications de quelques sentiments manquent de profondeur ; nous citerons, par exemple, ses observations sur la pudeur (176), où l'on désirerait aussi un peu plus de réserve dans certaines images.

concurrent qu'aujourd'hui dans l'amour proprement dit : le rôle subordonné de la femme dans la société, l'infériorité de sa culture intellectuelle ne lui permettaient guère de disputer à l'homme l'empire d'une âme bien née. Aujourd'hui que les sexes jouissent de droits presque égaux, il est permis de se demander si l'idéal de l'affection a plus de chances de se réaliser entre personnes du même sexe ou de sexe différent. La réponse n'est pas douteuse, si l'on tient compte de toutes les conditions dont une harmonie parfaite exige la réunion. La communauté des biens et des intérêts matériels ne peut guère exister qu'entre époux ; ce ciment puissant, les enfants communs, manque à l'amitié ; enfin toutes ces oppositions de goût, d'intelligence, de sentiment, de volonté, qui s'attirent, comme des pôles de nom contraire, parce qu'elles se complètent, où les trouver ailleurs que dans la combinaison des deux sexes? Les âmes féminines sont aussi rares parmi les hommes que les viriles parmi les femmes.

Dans le monde moderne, la rivalité de l'amitié et de l'amour doit faire place à leur union. L'amitié ne peut guère subsister entre personnes de sexe différent sans qu'un grain d'amour s'y mêle ; l'amour sans l'amitié, c'est-à-dire sans l'estime et la confiance, n'a pas plus de douceur que de dignité. La fusion de ces deux sentiments dans le mariage constitue la forme la plus parfaite et la plus élevée de l'affection. Qu'on ne prétende pas que la femme est incapable d'amitié! si l'amitié entre deux femmes est rare, c'est qu'elle exigerait que l'une d'elles eût assez d'indépendance et de fermeté de caractère pour jouer, en quelque sorte, le rôle viril dans ce commerce; dans le mariage, la femme trouve précisément sa direction, son soutien naturel : il n'est pas besoin qu'elle démente son naturel spontané et tout instinctif.

Les développements précédents corrigent ce que la théorie de l'amour exposée par Schopenhauer dans le *Welt als Wille* et adoptée par Hartmann dans la *Philosophie de l'inconscient* avait d'étroit, de brutal et de repoussant. Hartmann comprend à présent l'évolution que le sentiment de l'amour a déjà accomplie et celle que lui réserve sans doute l'avenir. Mais, quelque paradoxale que puisse paraître une telle assertion, nous ne croyons pas qu'une doctrine panthéiste quelconque soit en état de donner une théorie vraiment satisfaisante de l'amour, précisément parce qu'elle l'explique trop bien. L'amour, l'amitié, la philanthropie perdent leur valeur morale s'ils reposent sur un fait réel, l'identité d'essence des deux agents ; ils s'imposent alors comme un théorème de géométrie à la raison, et non au sentiment. L'union des âmes n'est belle, n'est méritoire que si elle est

une création, que si l'identité existe dans l'idée seulement, et non dans la réalité.

La raison, chez la femme, est le revers de la médaille. Déjà insuffisante pour ses besoins théoriques, elle ne lui est dans la pratique que d'un bien médiocre secours. Il faut absolument, sauf quelques exceptions, qu'elle s'en rapporte à l'autorité d'un père, d'un frère, d'un époux, d'un directeur de conscience. Incapable de s'élever à une autonomie véritable, elle demeure perpétuellement en tutelle. De là son attachement à la religion en général et, en particulier, aux formes de la religion qui satisfont les aspirations de son cœur et la déchargent, par les oracles précis du confessionnal, du soin de prendre des résolutions personnelles, de penser et d'agir par elle-même.

L'infériorité du sexe féminin éclate dans les applications spéciales de la morale rationnelle. Prenons pour exemple le principe de la vérité. Est-il rien de plus connu que le penchant invétéré des femmes à la duplicité, au mensonge, l'arme des faibles? Hartmann ne partage pour ce vice ni l'horreur exagérée de Kant, ni l'indulgence extrême de Schopenhauer : il le condamne, parce que la véracité engendre la confiance, et qu'elle est par suite l'une des conditions de la vie sociale. Si néanmoins le mensonge a réussi à s'introduire dans la société, s'il joue un si grand rôle dans les formules de politesse, il faut s'en prendre aux femmes « et à l'influence française. « Le sexe a une certaine affinité élective avec le caractère national « français, dont il partage la vanité et le penchant à la dissimulation « et à la comédie [1]. » (355).

Mais, de tous les sentiments qui ont leur racine dans la raison, le plus étranger au naturel féminin est celui de la justice. Le sexe faible est le sexe injuste (521). La justice, pour M. de Hartmann, ne consiste, on le sait, que dans le respect de l'ordre établi; mais ce respect doit être inspiré par le caractère rationnel de cet ordre. Or si la femme respecte la justice, c'est par crainte des lois, ou par une obéissance servile à la coutume, à l'autorité, ou enfin par quelque considération de pitié, de fidélité, etc. ; si elle fait usage de la justice, c'est d'ordinaire par intérêt ou par vengeance. Le droit est une chaîne qu'elle redoute et qu'elle voudrait secouer; dès que la crainte du danger est écartée, elle se livre sans retenue à l'injustice de son

1. Il nous semble que M. de Hartmann va un peu loin et que son patriotisme l'aveugle. La politesse obséquieuse est, sans doute, bien faite pour dégoûter, mais il y a dans la politesse en général autre chose que de la fausseté de la bienveillance.

Des étrangers bons observateurs nous ont déclaré au contraire que, pour eux, le trait distinctif du caractère français est la bienveillance (*Kindness*).

naturel. Les femmes sont toutes nées fraudeuses; pour un grand nombre le charme du jeu consiste dans la tricherie. Les boutiquiers ont toujours l'œil ouvert quand une dame marchande; l'homme trompe par intérêt, la femme pour le plaisir de tromper. L'équité dans la distribution de la justice lui est inconnue; en tout, elle agit d'après des préférences ou des antipathies particulières. L'iniquité des marâtres est proverbiale. On se figure sans peine des femmes avocats; mais qu'on s'imagine un jury ou un tribunal de femmes : on se sent pris d'un frisson ou d'un fou rire. L'iniquité va de pair avec le népotisme : dans tous les pays où les femmes ont une influence prépondérante, les places se donnent à la faveur et non au mérite. « Il fallait un calcuteur, ce fut un danseur qui l'obtint. »

Qu'on ne croie pas trop facilement à une métamorphose du caractère féminin dans la suite des âges. Comment se produirait-elle? L'éducation des filles n'est-elle pas entre les mains des mères et ne doit-elle pas y rester? Sans doute on peut, par un système de dressage artificiel, former des femmes qui aient les goûts et les capacités des hommes; mais la nature méconnue se venge : ces plantes de serre chaude sont stériles. Qu'on songe à l'infécondité des *ladies* américaines! le système de l'émancipation trouve sa condamnation dans ses résultats.

« En définitive, le sexe féminin est le parasite moral du sexe masculin. » Comme la vigne tendre et flexible qui s'enlace autour du vigoureux ormeau, la femme sur le tronc solide de la morale rationnelle qu'elle emprunte à l'homme déploie la végétation luxuriante du goût et du sentiment. De même, « sous le rapport architecto-« nique, la beauté féminine le cède à la virile et l'emporte au con-« traire pour l'ornementation. » Partout on retrouve la nécessité de compléter les deux sexes l'un par l'autre, de les associer, mais non de les confondre.

La connaissance exacte de la nature d'un être est indispensable pour déterminer sa fin. Ce que les publicistes appellent « question des femmes » n'est souvent que la question des filles; pour les femmes, il n'existe qu'une seule question : la question des enfants, ou, mieux encore, la question de l'enfantement. La rage du mariage qui s'empare des vieilles filles prouve à l'évidence que la vraie vocation de la femme est la maternité et l'éducation des enfants (693). Si cette vocation se justifie par la doctrine du progrès, il n'en est pas de même quand on l'apprécie par le *critérium* du bonheur général. Non-seulement l'eudémonisme social aboutit logiquement à la condamnation du mariage, à l'amour libre et à l'éducation commune des enfants, déjà prônée par Platon; mais encore, bien compris, il

ne saurait approuver la procréation même d'enfants destinés à mener ici-bas une existence misérable. On arrive alors à demander soit avec Schopenhauer et Mainlænder la chasteté absolue, soit avec les *Skoptzis* la mutilation volontaire, soit avec certains philosophes anciens l'avortement et l'infanticide.

Pour les hommes, la question des naissances n'a guère qu'un intérêt économique ; pour les femmes, elle touche à leurs intérêts vitaux : leur existence même y est en jeu. C'est à tort qu'on s'imagine que les femmes trouvent plus de plaisir que de douleur dans l'accomplissement des fonctions de la maternité ; en réalité, on ne saurait penser sans frémir à tous les tourments que la femme endure avant, pendant et après ses couches. Quand le soldat part pour la guerre, il a du moins l'espérance de retourner sans blessure ; pour la femme, le mariage est une campagne où elle sait d'avance qu'elle ne peut sortir intacte d'aucune rencontre (694). L'ignorance du danger atténue la crainte de la première bataille ; il n'en est plus de même des suivantes. Il faut une véritable résignation, bestiale ou stoïque, pour affronter tant de fois un péril certain. Elle s'explique par le respect des autorités hétéronomes, par l'espoir d'un bonheur chimérique, par la force de l'instinct ; mais, une fois que toutes ces illusions se seront dissipées, quel motif pourra déterminer ces malheureuses créatures à se soumettre de gaieté de cœur aux tortures de la μογοστόκος Εἰλείθυια ? N'est-il pas clair que la *question* des femmes se transformera en une *grève* des femmes ? La fantaisie d'Aristophane sera devenue une triste réalité.

Ces conséquences monstrueuses sont une nouvelle réfutation du principe socialiste. Ni la femme, ni l'homme ne sont au monde pour leur plaisir ; à l'une comme à l'autre incombe un devoir, une mission civilisatrice. La lutte du progrès (*Kulturkampf*), comme toutes les guerres, demande, derrière une armée active, des réserves nombreuses et bien dressées. Les femmes ont la double tâche de produire et d'élever ces réserves. « Tandis que le champ de bataille de l'homme est l'armée, l'atelier de la main et de la pensée, la femme combat les combats de la vie dans son lit d'accouchée et dans la *nursery*, et l'on ne peut pas dire que sa tâche soit la moins pénible des deux : elle y risque sa vie et n'aperçoit que dans un lointain reculé les fruits de son labeur. » (695.)

Si la maternité est le but de la femme, il faut en répandre partout le respect et la glorification, au lieu de chercher à en voiler les moments essentiels et d'en faire l'objet de railleries déplacées. A mesure que les motifs qui suffisaient autrefois pour soutenir le courage des femmes perdent de leur crédit, « il faut inculquer plus pro-

fondément dans l'esprit des jeunes filles grandissantes que la mission de leur sexe ne peut être remplie que dans la situation d'épouse et de mère, qu'elle ne consiste pas en autre chose que dans la génération et l'éducation des enfants, que la femme la plus digne et la plus respectable est celle qui donne à son pays le plus grand nombre d'enfants *bien élevés* [1], et que toutes les prétendues éducations professionnelles des jeunes filles ne sont qu'un triste succédané pour celles qui ont eu le malheur de manquer leur vraie vocation. Une jeune fille qui refuse de se marier pour ne pas remplir les devoirs d'épouse et de mère, ressemble à un jeune homme qui tourne le dos à son pays pour n'avoir pas à prendre part à sa défense. » (699.)

Il n'est pas facile de faire pénétrer ces idées dans l'intelligence des femmes, plus accessibles aux inspirations du sentiment qu'aux leçons de la raison. Aussi faut-il que l'histoire de la civilisation sous sa forme la plus attrayante, l'histoire des arts et des idées dans l'humanité, fasse le fond de l'instruction supérieure des filles, à moins qu'on ne veuille les tenir à jamais « dans les langes de l'hétéronomie ». On voit par là combien nos éducateurs ont fait fausse route jusqu'à présent. Non contents d'imposer aux garçons un travail de jour en jour plus accablant, qui épuise et dessèche leur intelligence avant leur entrée dans la vie, ils ont prétendu faire accepter la même tyrannie aux jeunes filles. Or la prolongation du séjour dans les écoles, l'augmentation des heures de classe, la fatigue du cerveau qui l'accompagne, n'ont d'autre effet que de diminuer le nombre des mariages dans les rangs supérieurs de la société. On devrait se souvenir que l'organisme de la femme ne supporte pas un pareil régime : ses ressorts délicats s'usent par un fonctionnement prématuré et excessif. Actuellement, les femmes n'emportent des écoles qu'une demi-science ambitieuse, des prétentions insatiables au luxe et au bien-être et — la stérilité. Un enseignement ridicule étouffe l'originalité au lieu de la féconder ; on trouve beaucoup de bas bleus, peu de femmes de sens ou d'esprit. Elles savent bavarder dans plusieurs langues modernes, — exercice à peu près aussi profitable pour le développement intellectuel que le caquet des perroquets ; — quelques morceaux de piano, deux ou trois romances, parfois une certaine adresse de main pour l'aquarelle, composent tout leur bagage artistique : mais l'histoire sérieuse, les connaissances esthétiques sont pour elles lettre close; elles ont beaucoup appris par cœur et acquis un certain brillant superficiel : mais elles ne savent rien d'utile, pas même réfléchir.

1. Cette formule est une heureuse variante du mot célèbre de Napoléon Ier.

Nous nous associons à la plupart des vues émises par M. de Hartmann au sujet des femmes; nous ne ferons nos réserves que sur deux points. D'abord nous croyons qu'il y a quelque exagération dans la peinture des souffrances inhérentes au rôle de la femme. Les ennuis sont réels, mais ils sont compensés par des plaisirs non moins vifs. Sans parler de jouissances moins relevées, le sourire du premier-né sèche bien des larmes. Nous trompons-nous? Mais il nous semble reconnaître ici l'influence de Mme de Hartmann qui, on le sait, représente « l'élément pessimiste » dans la famille de notre philosophe. Serait-ce d'ailleurs la première fois qu'un homme d'esprit écrivant sur les femmes aurait eu le tort de se fier trop aveuglément aux impressions personnelles de la sienne? — En second lieu, M. de Hartmann ne nous paraît pas avoir bien marqué la mesure où il convient d'instruire les jeunes filles des épreuves qui les attendent et de la « mission » qui leur appartient. Il y a dans sa théorie quelque sécheresse, quelque brutalité même, et nous en sommes surpris. Les femmes n'ont pas seulement des titres au respect de l'humanité parce qu'elles la perpétuent, mais encore, comme dit le poète, « parce qu'elles tissent des roses célestes dans la trame de la terrestre existence [1]. » Par exemple, la conversation d'une jeune fille qui n'est point sotte et qui a été élevée par une mère prudente offre dans notre civilisation moderne un charme particulier, indéfinissable, que rien ne saurait remplacer. L'esprit, la grâce, la fraîcheur y entrent bien pour une part, mais pour une âme délicate l'attrait principal d'un pareil entretien est dans le plaisir de la difficulté vaincue. C'est une jouissance exquise et que l'on comparerait volontiers à celle d'un habile danseur de corde, qui va, sans trébucher, d'un bout à l'autre de son chemin périlleux. Un mot, un geste, une intonation de voix suffit pour effaroucher cette aimable candeur qui s'allie heureusement avec un vague soupçon de la réalité. La banalité frivole évite les chutes en rasant le sol; l'art consiste à s'élever aussi haut que possible sans perdre l'équilibre. Ce n'est pas seulement l'amour-propre qui trouve dans cet exercice une satisfaction rare et précieuse : le sens des convenances s'y raffine, le goût s'y épure, le pouvoir personnel s'y fortifie; c'est avoir à moitié vaincu ses passions que de savoir enchaîner sa langue. En un mot, nulle épreuve n'est plus propre à distinguer le mérite des jeunes gens, ni plus salutaire à ceux qui l'affrontent.

Il ne faut pas que, sous prétexte d'éclairer les femmes, on les

1. Ehret die Frauen : sie flechten und weben
Himmlische Rosen ins irdische Leben (Schiller).

dépouille d'une charmante inconscience qui jette comme un voile de poésie discrète sur une partie de leur vie et qui contribue si puissamment à la douceur de leur commerce. Qu'elles aillent à la guerre, puisque guerre il y a, mais qu'elles y aillent le front souriant et la chanson à la bouche, comme les anciens Lacédémoniens; qu'elles s'apprêtent à leur tâche de citoyenne, d'épouse, de mère, mais qu'elles n'y apportent ni pédanterie, ni gravité affectée, ni une vue trop positive des choses : elles ne rempliront bien leur devoir que si elles y voient plus et mieux qu'une corvée ou une pénitence.

XI

L'immoralité du pessimisme.

Les rares talents de moraliste et de psychologue qui distinguent M. de Hartmann suffisent pour expliquer, sinon pour justifier, les attaques passionnées dont sa personne et ses écrits sont sans cesse l'objet en Allemagne. Tant d'acharnement prouve plus en sa faveur que les pompeux éloges de quelques fanatiques; Gœthe a bien dit « que ce ne sont pas les fruits les moins savoureux que les guêpes aiment à ronger [1] ». Nous allons reproduire quelques spécimens de cette polémique allemande, dont le ton violent et haineux contraste avec les critiques que la *Philosophie de l'inconscient* a suscitées en France et en Angleterre. En vérité, M. de Hartmann est bien mal venu de railler l'excessive politesse des Français; les procédés de ses compatriotes devraient la lui faire mieux apprécier [2].

Les plus courtois sont encore ceux qui ne s'attaquent qu'à la partie spéculative de son œuvre. Leurs expressions ne laissent pas néanmoins d'être caractéristiques. La pensée de Hartmann, au dire de M. J.-C. Fischer, est d'une « bêtise pyramidale »; il n'a rendu la philosophie de nouveau populaire que pour en faire un objet de risée générale. « Heine dit de quelqu'un : Il est bête comme dix ânes; ce

1. Die schlechtsten Früchte sind es nicht
Woran die Wespen nagen.

2. Pour la bibliographie de la « littérature hartmannienne », qui grossit de jour en jour, on consultera les préfaces des 7e et 8e éditions (allemandes) de la *Philosophie de l'inconscient*.

L'*Introduction* de M. Nolen renferme une excellente revue des principaux ouvrages publiés pour ou contre les doctrines de Hartmann jusqu'en 1875. Les citations qui vont suivre se rapportent en général à des publications plus récentes ; elles sont extraites pour la plupart d'un très-intéressant *prospectus* dont la librairie Duncker accompagne le nouveau volume du philosophe.

que Hartmann dit ici est aussi fou que dix aliénés. » Une revue scientifique très-répandue et très-estimée, la *Gäa*, ne se contente pas de déclarer « que rarement le monde a été plus impudemment dupé que par le bousillage philosophico-scientifique du sieur Hartmann à Berlin; » elle a encore recours au moyen de polémique bien connu qui consiste à crier à tue-tête qu'un homme est mort, afin de l'enterrer : « La grande débâcle (*der grosse Krach*) est enfin fondue sur M. de Hartmann. » Telle est aussi l'opinion de l'honorable prédicateur Knauer : « La philosophie de l'absolu est finie; elle a fait un triste *fiasco*. La roue de l'histoire lui a passé sur le corps et l'a écrasée avec ses prétentions. »

Un autre écrivain, M. Ubell, s'étonne que non seulement le gros public, mais même des savants distingués comme Zœllner et Hæckel se soient laissé mettre dedans « au point de s'occuper sérieusement de cette philosophie et ne se soient pas aperçus du rabâchage pitoyable et sans pareil (*beispiellos elendes Machwerk*) auquel on avait à faire. Le public scientifique allemand s'est totalement diffamé! »

Des gens plus fins se donnent la peine d'aller au fond de cette « grossière mystification » ; ils cherchent l'origine secrète de ce « succès scandaleux ». Suivant le docteur Bruno Meyer, quelques misérables réclames glissées subrepticement dans deux ou trois journaux sont la semence imperceptible d'où est sortie toute la réputation de Hartmann. Nous trouvons la même explication dans une *Correspondance autrichienne*, qui résume en deux mots la *Philosophie de l'inconscient* : « Tout ce qui n'y est pas niais est absurde, tout ce qui n'y est pas absurde est niais. » Voilà qui est délicatement exprimé. Le *Wiener Tagblatt* met la panacée miraculeuse de Hartmann dans un même panier avec les annonces de pastilles mirifiques, d'onguents contre les engelures, de pilules contre la toux, de bonbons et de pommades. Ce ton frivole nous étonne davantage chez Frédéric Bodenstedt, poète et homme d'esprit, l'auteur des *Chants de Mirza Schaffy*. Il a consacré au « philosophe à la mode » deux épigrammes, dont la moins fade peut se rendre ainsi :

Colosse inconscient dominant toute chose,
Sur l'épaule d'Hegel l'un de ses pieds repose,
L'autre pied sur Schopenhauer.
La foule admiratrice en bas grouille et l'encense,
D'inconscients genoux ploient devant sa puissance,
D'inconscients saluts montent vers lui dans l'air.

Préfère-t-on le genre tragique? Voici les dévots protestants et catholiques qui nous serviront à souhait. Un M. Pesch pro-

clame que si Satan en personne revêtait forme humaine, il adopterait sans changement la philosophie du savant berlinois. M. Stöckl, qui s'y connaît, déclare qu'un pareil système ne peut être sorti que de l'enfer. Les autres théologiens ne varient guère ce thème ingénieux.

Mais n'oublions pas qu'il s'agit ici de morale; voyons ce que les adversaires de Hartmann pensent des conséquences pratiques de ses doctrines. Ils nous les dépeignent avec des couleurs terribles. Lors de l'explosion de Bremerhafen, où plusieurs centaines de personnes perdirent la vie, un versificateur, C. N. de Gerbel, n'hésita pas à écrire « que l'auteur criminel de cette catastrophe n'avait fait que se conformer en pessimiste pratique aux enseignements de la philosophie de l'inconscient. » Un journaliste s'écrie : « Le jeune lithographe D..., qui s'est fait sauter la cervelle, le malfaiteur nihiliste B... sont les victimes de Hartmann, les victimes de sa logique fallacieuse, de ses déductions téméraires. Et ce ne sont là encore que quelques victimes dont les noms parviennent par hasard à la connaissance du public ! M. de Hartmann sait-il combien d'existences brisées, combien d'esprits entravés dans leur essor, combien de suicides, combien d'âmes rongées lentement et sûrement par le chancre de ses doctrines, il a sur la conscience ! »

La perle de la collection est fournie (on regrette de le dire) par un philosophe que ses disgrâces ont presque rendu intéressant, mais qui ne devrait pas oublier que rien, pas même la cécité et la persécution, n'excuse la platitude d'un réalisme communiste, ni le cynisme des invectives. Il s'agit, on l'a deviné, du docteur Dühring. « Les couches pourries de la haute société, dit-il, se sont réfugiées, avec leur séquelle de corruption littéraire, sous l'égide de Schopenhauer, pour y abriter un peu convenablement leur inanité et leur dépravation. Mais l'ex-*privat docent* de Berlin, le solitaire de Francfort-sur-Mein, était encore trop bon pour ces cercles dégradés. Cette triste variété demande des produits apparentés; elle ne se plaît que là où la légèreté la plus frivole lui est servie en compagnie de la souveraine impertinence, et, avant tout, avec une bonne dose de piment mystique et érotique. Du sein d'une telle société surgirent, pour ne citer que deux cas berlinois, le peintre von Zastrow, ce giton sanguinaire (*le lecteur français veut être respecté*), et le philosophâtre à réclame Ed. de Hartmann, dont chacun a su, à sa façon, attirer l'attention du public. Le premier a livré les faits, le second en a fourni l'intelligence intime avec une *Philosophie de l'inconscient*. Ces phénomènes appartiennent à la pathologie de la société et dépassent de beaucoup ce qu'on pourrait appeler ses maladies honteuses. »

Après cela, il faut tirer l'échelle. Mais ces accusations inconvenantes nous donneront l'occasion d'examiner en peu de mots une grave question. Est-il vrai qu'une doctrine morale quelconque, et en particulier la morale du pessimisme, puisse être rendue responsable des excès commis par ceux qui s'en proclament adhérents? A notre sens, on n'est pas plus fondé à jeter sur le dos de M. de Hartmann les forfaits d'un Zastrow ou d'un Blume qu'on n'a le droit d'imputer à Hegel les violences de la politique prussienne ou à Proudhon les crimes de la Commune de 1871.

Nous ne voulons pas nier absolument l'influence des penseurs sur leurs contemporains, et, certes, ce serait faire preuve d'un scepticisme outré que de méconnaître l'action de Rousseau, par exemple, dans toute l'histoire de la Révolution française; mais, en définitive, les germes semés par un spéculatif ne prospèrent que si le sol où il les a déposés était favorable à leur éclosion, que s'il les appelait en quelque sorte. A défaut d'un penseur éminent, un déclamateur de quatrième ordre aurait fait l'affaire, ou les semences seraient tombées du ciel. Les philosophies sont plus souvent le produit naturel des sourdes tendances d'une époque qu'elles ne lui impriment une direction nouvelle; elles sont presque toujours l'effet, jamais la cause. L'armée était prête, la lutte allait s'engager, le philosophe donne le mot d'ordre, voilà tout.

Aussi a-t-on souvent signalé une merveilleuse coïncidence entre le caractère politique d'une période de l'histoire et l'esprit des doctrines métaphysiques et morales qui y ont prévalu. « Chaque grand évènement, dit en substance un critique allemand [1], a engendré son philosophe. L'œuvre encyclopédique d'Aristote complète la conquête d'Alexandre; Hobbes explique la réaction sensuelle et matérialiste qui ramena sur le trône d'Angleterre Charles II; l'inductif Locke va de compagnie avec le prudent Guillaume d'Orange; la monarchie absolue de Louis XIV se reflète dans la philosophie de l'histoire de Bossuet, les principes de la Révolution dans le criticisme de Kant, l'élan patriotique de l'Allemagne dans Fichte, le romantisme *clair de lune* de la Restauration dans Schelling, les velléités constitutionnelles du libéralisme dans Hegel, l'année 1848 dans Feuerbach. L'empire allemand de 1871 aurait-il par hasard son représentant au royaume des ombres dans la personne de M. de Hartmann? » Cette hypothèse ironique cache une vérité profonde. L'Allemagne, une fois toutes ses ambitions satisfaites, tous ses rêves réalisés, a tourné naturellement au pessimisme, c'est-à-dire à la phi-

1. Karl Grün, *Philosophie du Temps présent* (Leipzig, 1876).

losophie du dégoût, du vide intérieur : c'est ce qui explique le succès posthume de Schopenhauer et la gloire retentissante de son disciple. Tel le mélancolique Lucrèce chante au moment où Rome vient d'achever la conquête du monde; les pâles figures de René et d'Oberman se détachent sur le fond d'or des grandeurs napoléoniennes, et l'Italie, au lendemain de son unité, a reconnu dans Léopardi son chantre national, le véritable interprète de son âme désenchantée.

Les reproches, s'il y a des reproches à faire, doivent donc s'adresser soit à la nation, soit à la pensée où elle se complaît, mais ils ne doivent atteindre le penseur que s'il préconise ouvertement l'immoralité; en aucun cas, il n'a à répondre des déductions erronées de quelques disciples aventureux. Si M. de Hartmann recommandait le suicide, ou le meurtre, ou la cruauté, ou si même, comme certains nihilistes, il les rangeait sur la même ligne que leurs contraires, les attaques de M Dühring seraient justifiées, et nous approuverions l'expression de « cause odieuse et absolument repoussante » appliquée par un critique français à la doctrine du pessimisme. Au contraire, l'analyse du nouveau livre de M. de Hartmann a convaincu tout lecteur impartial que la morale n'a pas en lui un ennemi, mais un ardent et vigoureux auxiliaire. On a vu avec quel soin jaloux il s'efforce de faire rentrer dans ses principes jusqu'aux vertus les plus insignifiantes. Son syncrétisme moral n'a d'égal que son syncrétisme métaphysique. Une seule de ses théories, celle qui proclame la subordination absolue des moyens à la fin poursuivie, pourrait être flétrie comme immorale par les spiritualistes; mais, outre que les conséquences en sont singulièrement atténuées par toutes les explications qui l'entourent [1], c'est là un point de vue depuis longtemps adopté par tous les philosophes allemands et que personne n'a songé d'ailleurs à critiquer.

Aussi n'est-ce point sans quelque surprise que nous relisons ces lignes dans la préface de la *Phénoménologie :* « A des points de départ différents en métaphysique ont correspondu de tout temps des manières très-différentes de présenter le système du monde; en morale, au contraire, les principes opposés aboutissent invariablement aux mêmes conclusions banales. Cet état de choses, supportable pour les époques naïves, devait devenir de plus en plus humiliant avec les progrès du sens critique. » (IX.) M. de Hartmann constate un fait très-exact, mais il s'abuse bien étrangement s'il croit

1. Ainsi Hartmann déclare (ce qui est faux) qu'un officier prisonnier a le droit de violer sa parole d'honneur pour rendre à sa patrie un service signalé; mais il se hâte d'ajouter qu'après un pareil acte cet officier doit renoncer au rang et au titre d'honnête homme, ainsi qu'à l'estime de ses contemporains.

faire exception à la règle : et son livre même prouve une fois de plus que les *principes* les plus déraisonnables sont parfaitement compatibles avec les *maximes* généralement reçues par la conscience morale. Le débat est exclusivement théorique; l'application reste en dehors. Pessimistes, utilitaires, hétéronomes, kantiens approuvent, en fait, les mêmes vertus et flétrissent les mêmes vices : ce n'est pas nous qui leur ferons un reproche de leurs inconséquences! En tout cas, la morale publique n'a rien à voir dans leurs discussions, et l'on ne peut qu'engager vivement les critiques futurs du pessimisme à chercher leurs arguments ailleurs que dans les « résultats pernicieux » de cette doctrine.

XII

Conclusion.

Résumons en peu de mots le jugement qui ressort de toute cette étude.

L'œuvre ingénieuse et savante de M. de Hartmann apporte un précieux tribut de renseignements à la psychologie, à la pédagogie, à la science sociale; dans la plupart des chapitres qui se rapportent à ces sciences, nous avons constaté un heureux mélange de finesse, de profondeur et de bon sens.

La seule discipline qui ne profitera pas de ce travail ou qui en retirera un avantage tout négatif, c'est la morale.

Deux choses seulement ont un intérêt immédiat pour l'éthique : la classification des devoirs et leur fondement dogmatique.

Sur le premier point, M. de Hartmann ne nous apporte aucune découverte nouvelle; il se contente de recueillir et de coordonner les observations de ses prédécesseurs. Quelques-unes de ses analyses des sentiments moraux sont pleines de pénétration; mais, outre que la hiérarchie établie entre eux est arbitraire, on y chercherait en vain la révélation d'un devoir méconnu, une de ces inventions morales sur lesquelles M. Janet a écrit un beau chapitre.

Sur le second point, nous croyons avoir montré que M. de Hartmann n'a pas mieux réussi que ses nombreux devanciers ou rivaux. Car s'il a bien compris que la morale pour mériter son nom doit revêtir un caractère *obligatoire*, il n'est parvenu ni à définir exactement ce caractère, ni à en sauvegarder la condition subjective (la liberté), ni à en imprimer la marque à la fin suprême qu'il propose à notre activité et qui s'est montrée à la fois irréalisable, absurde et contradictoire.

Le problème que n'a pu résoudre M. de Hartmann est-il susceptible d'être résolu? C'est à l'avenir seul de répondre à cette question, mais il y a quelques raisons pour n'entretenir que les plus modestes espérances. En effet, si l'on admet avec nous que la morale est en même temps la plus élevée des spéculations et celle qui sert de critérium à toutes les autres, connaître le fondement de la morale, ce serait posséder aussi le fondement de toutes les autres sciences, le principe auquel sont « suspendus le ciel et la terre ». Mais ce principe, comme le disait Platon, est sans doute semblable au soleil; des regards mortels n'en pourraient soutenir l'éclat; le pourraient-ils, il plongerait les âmes dans une sorte de contemplation extatique où l'action disparaîtrait et avec elle la moralité.

Ainsi le bien existe, les hommes le pratiquent sans en connaître la raison; quelque chose nous dit que chaque jour leur conscience s'épure et qu'ils déterminent avec plus de précision l'étendue et la nature de leurs devoirs. Mais la moralité même est un grand mystère, et, comme le silence, on la détruirait en la définissant. Et pourtant il n'est pas mauvais que des penseurs intrépides s'acharnent à chercher la clef de cette énigme insoluble et trouvent un public pour les écouter et les croire : cela même prouve la foi dans l'existence de la morale, et cette foi, c'est la moralité même.

THÉODORE REINACH.

HERBART

SA VIE ET SA PHILOSOPHIE D'APRÈS DES PUBLICATIONS RÉCENTES[1]

(FIN)

S'il peut être question en général d'une formation successive des principes de la philosophie de Herbart, elle n'a dû survenir qu'à une époque où il ne communiquait pas encore ses pensées au public. C'est le mérite spécial de Hartenstein d'avoir découvert les documents qui ont servi à dévoiler cette phase mystérieuse de son développement intellectuel. Il a réuni dans le volume des *Mélanges philosophiques de Herbart*, et plus tard dans l'édition complète de ses œuvres, tous les écrits épars de ce penseur du temps de son séjour à Iéna, en qualité d'étudiant, et des quelques années qu'il a passées en Suisse. Nous pouvons par là mesurer quelle a été l'influence exercée sur lui par les cours philosophiques de Fichte, non moins que par ses œuvres ainsi que celles de Schelling.

Les lettres rédigées par le professeur Ziller en 1871 sont à leur tour un excellent commentaire des documents réunis par Hartenstein. Elles s'adressent principalement à ses amis, aux membres de cette association littéraire à laquelle il appartenait lui-même. Il y annonce les changements et les progrès survenus dans sa manière de voir. Ce sont ces publications précieuses ainsi que les nouveaux documents obtenus de la veuve de Herbart, morte il y a peu de temps, et du mari de sa fille d'adoption, professeur à Iéna, qui ont servi de base à la seconde dissertation de Zimmermann imprimée par l'Académie des sciences à Vienne, en 1876, et intitulée : *Perioden in Herbart's philosophischen Geistesgang*. Si la première nous a expliqué la genèse de la psychologie et de l'éthique de Herbart, celle-ci va plus loin encore et s'efforce de nous éclaircir le développement de l'idée fondamentale de son système. Tandis que la première nous en dévoile les détails importants et originaux, la seconde embrasse ce système dans toute son étendue et nous montre l'origine du caractère général de ses spéculations. A force de

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*.

chercher la formation historique des principes de Herbart, Zimmermann est parvenu à découvrir ce qui a pu éloigner Herbart de Schelling dès le premier abord; il a acquis de plus une appréciation profonde de sa méthode critique et des objections soulevées par lui contre l'idéalisme transcendant, et il a grandement contribué de cette manière à nous faire comprendre le développement de toute la philosophie de notre siècle. La critique des systèmes de Fichte et de Schelling a donné naissance à celui de Herbart; et cette critique nous prouve précisément que quiconque aurait refusé de se confier aveuglément à l'opinion de Fichte et de Schelling, et se serait hasardé à pénétrer plus profondément dans les abîmes de la spéculation, n'aurait pas manqué de se convaincre que ces profondeurs étaient illusoires et que tout cet édifice splendide reposait sur du sable. Mais il est temps de passer à la dissertation de Zimmermann.

Hartenstein lui-même nous atteste qu'il y a eu une époque où Herbart a été un adepte sincère de Fichte; il n'oublie cependant pas d'ajouter que ce moment a dû être bien court. Herbart arrive à Iéna en 1794, et le voilà déjà occupé en 1796 à écrire une critique des premières œuvres de Schelling, témoignant qu'il avait cessé de croire en son maître et que ses idées avaient subi une transformation radicale. Les motifs en sont clairs; ce sont les mêmes qui le décidèrent deux ans plus tard, lors de son séjour en Suisse, à écrire un traité intitulé « Erster problematischer Entwurf der Wissenslehre ». Son ami Böhlendorf, dans une lettre adressée à leur ami commun Rist, appelle déjà cet essai le système de Herbart. Cependant le titre même « Wissenslehre » trahit encore une certaine dépendance de Fichte, quoique d'une autre part nous y voyions luire les éléments d'une philosophie plus originale. Mais, dans les thèses publiées en 1802, plus de trace d'hésitation. Hartenstein lui-même les appelle : l'expression d'une pensée complètement mûre.

Zimmermann distingue à l'appui de ces indications trois époques dans le développement intellectuel de Herbart. La première commence avec son arrivée à Iéna et dure de l'année 1794 à 1796. C'est l'époque fichtéienne. La seconde s'ouvre par la critique des œuvres de Schelling ; elle s'étend jusqu'à 1802. C'est une époque de transition que termine la publication des thèses qui sont en même temps le commencement de la troisième, laquelle ne s'achève qu'avec sa mort et qui est une époque de complète maturité philosophique [1]. Le but de la dissertation de Zimmermann est de nous faire connaître les deux premières et de nous en donner un éclaircissement histo-

1. *Perioden in Herbart's philosophischen Geistesgang*, p. 6.

rique. C'est, dit-il, une heureuse circonstance, dans la vie de Herbart, qu'il ait pu, dès le début de sa carrière, se mesurer avec l'idéalisme transcendant dans la personne du plus illustre de ses héros. On pourrait être sûr désormais qu'il ne se laisserait plus jamais convertir à ce dogmatisme philosophique, puisqu'il avait résisté à l'éloquence si attrayante d'un Fichte. Mais n'est-il pas aussi tout simple, que ce jeune étudiant ait subi un certain temps son influence? Zimmermann a raison de dire que nous devrions nous étonner plutôt qu'il ne soit pas resté toujours son adepte fidèle, et que jamais son culte pour lui, même à cette époque d'admiration juvénile, n'ait été fanatique et aveugle [1]. Malgré cela, Herbart doit à Fichte une reconnaissance profonde. Il avoue lui-même qu'il ne serait parvenu à rien sans son aide, et il se plaît à indiquer dans ses lettres ce qui lui en imposait le plus dans la personne de Fichte. Il admire surtout cette totalité de l'esprit qui se manifeste dans son système, et il est certain qu'il lui doit celle qui caractérise le sien; il rehausse aussi dans le maître son incomparable exactitude spéculative. Fichte était en effet un penseur doué d'une sagacité tout exceptionnelle et qui régnait dans le domaine de la pensée avec une aisance souveraine. Ajoutons qu'il recherchait la société de ses disciples, s'efforçait d'exercer son influence sur tous ceux qui l'entouraient et aimait à exciter dans les jeunes esprits l'amour du travail, le désir de la science et cette sorte d'inquiétude romanesque qui le distingue lui-même. N'oublions pas de dire aussi qu'il prenait une part active aux travaux de cette société littéraire de Iéna, qui comptait également Herbart dans ses rangs. Parmi les manuscrits de ce dernier recueillis après sa mort et imprimés par Hartenstein, se trouvent deux dissertations appartenant à cette époque préparatoire; elles ont été composées pour la Société littéraire et nous prouvent que Herbart a été non-seulement un disciple assidu, mais aussi un adepte sincère de Fichte. Une d'elles renferme les remarques dirigées en 1794 contre le second principe de sa philosophie; quant à la seconde, elle a dû être écrite deux ans plus tard, ainsi que le démontre clairement Zimmermann contre l'avis de Hartenstein [2]; elle contient la critique d'une dissertation de Rist intitulée « Des idéaux éthiques et esthétiques », présentée par lui à ses collègues. Zimmermann croit voir entre ces deux travaux littéraires de Herbart un rapport étrange, car, soutient-il, le premier, antérieur quant à la date, nous apprend que, dans les premiers mois qui suivirent son arrivée à Iéna, Herbart considérait la

1. *Perioden*, etc., p. 19.
2. *Perioden*, p. 9.

philosophie de Fichte d'un œil critique, tandis que le second nous le montre contre toute attente son admirateur sincère et dévoué. Ceci prouverait seulement, ajoute-t-il, que Herbart n'a succombé à l'influence de Fichte qu'après une assez longue résistance ; mais comme, d'une autre part, les remarques sur l'article de Rist ont été écrites à peu de distance de celles qui se rapportent à Schelling et qui appartiennent déjà à la seconde époque de son développement intellectuel, nous aurions de nouveau une preuve qu'il s'en est affranchi subitement et en bien moins de temps qu'il n'en avait fallu pour la lui faire accepter.

Nous ne voyons pas toutefois de motifs pour nous expliquer ce revirement inattendu, et nous ne sommes pas d'accord sur ce point avec l'opinion de Zimmermann. Il aperçoit entre le premier et le second de ces écrits une sorte de rétrogradation intellectuelle à laquelle succède tout d'un coup un immense pas en avant. Non-seulement nous ne voyons pas de rétrogradation dans le second de ses ouvrages, mais au contraire un progrès sérieux, nous expliquant d'une manière parfaitement naturelle le passage de Herbart à l'époque de transition. Considérons la chose de plus près, afin de la mieux exposer.

Les remarques qu'il présenta à Fichte en 1794 concernent le second principe de la philosophie de ce dernier, lequel affirme que la seconde action fondamentale du moi est l'opposition contre soi-même du non-moi ; elle doit être tout aussi primitive et absolue que la première, laquelle consiste à se poser soi-même, et elle doit exclure toute action d'opposition autre que celle-là. Les remarques de Herbart sont dirigées précisément contre cette assertion. Après avoir demandé si ces deux actions sont en effet différentes l'une de l'autre, et si la seconde est réellement la seule possible dans son genre, il essaye de prouver qu'elles sont identiques, et, lorsqu'elles ne le sont pas, que plusieurs actions d'opposition sont possibles. Nous ne saurions nier que ces remarques ne soient passablement gauches, et nous admettons volontiers avec Zimmermann qu'il n'a pas été difficile pour un Fichte d'écarter les doutes de son disciple. Mais pourquoi Herbart s'occupe-t-il précisément du second principe de la philosophie fichtéienne et non du premier ? Évidemment parce qu'il le considérait encore comme un dogme inébranlable. S'il avait eu sur ce point une incertitude quelconque, jamais son esprit consciencieux et critique ne lui aurait permis de la dissimuler. Il est donc convaincu encore à cette époque que le sujet se pose réellement, et il lui importe seulement de savoir si ce principe ne contient pas déjà le second, et s'il ne pourrait le remplacer. Il essaye de

cette manière de renverser l'architectonique du système, mais il n'attaque pas la base : il reste fidèle au caractère qui y domine.

Écoutons maintenant ce qu'il nous confesse dans ses remarques sur la dissertation de Rist, « Des idéaux éthiques et esthétiques ». Celui-ci avait tenté de prouver qu'il peut être question uniquement d'un idéal théorique, jamais d'un idéal pratique, car ce dernier ne pourrait être autre chose qu'un être supérieur en perfection à tous les autres, et qui par cela même poserait une limite d'un côté à la possibilité du perfectionnement du non-moi, de l'autre à sa faculté de réagir sur le moi. Or il se trouve qu'il serait impossible de se figurer autrement l'essence de l'homme, qu'en action continuelle à la fois intérieure et extérieure. Herbart ne s'oppose pas en général à ce raisonnement ; il désire aussi que l'infinité des tendances et la diversité innombrable des impulsions au dehors du moi ne soient jamais limitées. Mais ce qu'il ne partage pas avec Rist, c'est que la conception même de l'infini soit contraire à sa conservation. Ici se présente un côté curieux de la critique de Herbart, car il répand une clarté nouvelle sur la genèse de sa philosophie : l'infini, observe Herbart, fait aussi partie de l'idée du moi et ne disparaîtra pas cependant parce qu'il aura été pensé par lui. J'épuise, dit-il, l'infini en concevant qu'il se trouve en moi, en me représentant moi-même comme sujet dans un *cercle infini*. L'unité et l'infini ne s'excluent donc pas mutuellement chez Herbart. Ce point de départ accepté, il va plus loin et démontre que l'idée du moi et par conséquent le premier principe de la philosophie fichtéienne est déjà une synthèse primitive. L'idée du moi contient la représentation de soi-même ; elle unit donc deux choses différentes, et par cela même elle est une synthèse. Qu'il en résulte un cercle infini, ceci n'y fait rien, et prouve seulement que le principe fondamental de la philosophie fichtéienne repose sur un cercle infini, franchement avoué et inévitable. Le moi renferme donc l'infini ; je l'épuise, je le réduis, je l'unis dans l'idée du moi, et je dis que je suis celui qui suis forcé de me représenter moi-même sous une infinité de manières. — Malgré son accord apparent avec la philosophie de Fichte, tout ce raisonnement témoigne d'un progrès graduel, mais immense, dans le développement intellectuel de Herbart. Dans la dissertation précédente, il ne s'était occupé que du second principe de cette philosophie, le premier lui paraissant incontestable ; ici, il se permet déjà d'y réfléchir, de l'analyser même scrupuleusement, tout en l'acceptant encore. Et c'est un fait avéré, que la philosophie de Fichte ainsi que tous les systèmes analogues ne peuvent se maintenir que tant que leur premier principe fonda-

mental et leur conception du moi sont acceptés sans restriction, comme axiomes absolus ne souffrant pas la moindre critique. Il fallait donc bien se garder, pour rester fidèle à Fichte, de sonder l'orgine de son premier principe, car cette recherche nous en éloigne déjà. Non-seulement Herbart n'évite pas ce péril, mais il va au-devant de lui; il essaye même de pénétrer plus profondément dans le mystère et parvient à découvrir, dans l'idée du moi, les traces d'une première synthèse; il aperçoit déjà en elle le cercle infini. Les apparences de cette seconde dissertation de Herbart sont donc trompeuses; l'accord avec Fichte n'y est que formel; au fond, la rupture est prête, et la différence qui l'en séparait dans la première a augmenté encore. Les pensées du jeune homme ont visiblement mûri; son jugement s'est formé. Cependant il est encore un adepte de Fichte. Le cercle infini dans l'idée du moi ne semble pas l'irriter, mais il commence déjà à l'observer, à l'analyser et d'ici à un abandon complet du maître, il n'y a qu'un pas. Bientôt en effet leurs chemins se séparent entièrement, et mille détails de ce système tant admiré ne lui conviennent plus.

Zimmerman a recueilli différents faits qui prouvent que c'est dans l'été de l'année 1796 que s'est accompli un changement définitif dans l'attitude de Herbart vis-à-vis de Fichte [1]. Nous l'y voyons en proie à des incertitudes toujours croissantes. Tantôt c'est sa théorie de la liberté, tantôt celle de l'espace qu'il attaque; une autre fois c'est sa théorie du droit matrimonial qu'il trouve « *sehr sonderbar* »; arrive même le moment où il se permet de dire que pas une seule page de la nouvelle édition de la *Wissenschaftslehre* n'a de valeur réelle et durable. Mais, pour que ces faits nous paraissent clairs et naturels, il faut comprendre la portée des remarques sur Rist. L'analyse du premier principe de Fitche avait eu pour résultat de le tirer de « ce rêve dogmatique » dans lequel il était encore plongé, et les premières traces de cette analyse se trouvent précisément dans ces remarques. C'est comme le grondement étouffé de cette révolution qui éclatera subitement dans la critique des œuvres de Schelling.

Il nous sera plus facile de comprendre, après ce qui a été dit, comment ces deux travaux philosophiques ont pu se suivre de si près, malgré cette différence apparente dans leur attitude vis-à-vis de Fichte. Les observations sur Schelling aussi bien que le traité écrit en Suisse appartiennent déjà à l'époque de transition.

La critique des idées de Schelling a été occasionnée par les premières œuvres de cet illustre penseur. Le jeune Schelling, à peine

1. *Perioden*, etc., p. 19 et 20.

âgé de dix-neuf ans, avait publié dans son élan d'enthousiasme pour Fichte un écrit intitulé *De la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt). Il obtint l'estime et l'approbation du maître, qui alla même jusqu'à l'appeler : celui qui avait veillé avec lui auprès du berceau de la *Wissenschaftslehre* [1]. Au commencement de 1795 parut le second traité de Schelling : *Du moi considéré comme principe de la philosophie, c'est-à-dire de l'absolu dans le savoir humain*. Il y est, non moins que dans le précédent, un admirateur fanatique de Fichte, qu'il envisage comme un nouveau génie descendu sur la terre pour élever la philosophie à des hauteurs jusque-là inconnues. Ces œuvres ne purent passer inaperçues de Herbart; et il savait bien, en procédant à leur analyse critique, qu'il attaquerait par cela même les principes de Fichte; il n'ignorait pas certainement qu'en visant le disciple il atteindrait le maître. Zimmermann nous cite une phrase dans laquelle Herbart appelle les œuvres de Schelling « *die möglichst consequente Darstellung des Idealismus* » [2]. Décidé à rompre avec lui, pouvait-il choisir un adversaire plus convenable? Zimmermann nous rapporte aussi plusieurs faits qui témoignent de l'ardeur avec laquelle Herbart s'en occupait dans le courant de l'année 1796 [3]. Il envoie à Rist au mois de septembre de cette année, à côté de la critique de ses « idéaux », quelques mots sur Schelling, où il le compare à Spinoza, et, au mois de décembre, il communique à son second ami Smidt une assez longue dissertation contenant ses remarques sur les deux premières œuvres de Schelling, pourvues de notes écrites de la main de Fichte et de ses propres réponses à ces notes. Cette dissertation (y compris les notes de Fichte) se trouve dans le recueil de Hartenstein, vol. XII [4]. C'est sans contredit un des plus curieux documents de l'histoire de la philosophie au XIXe siècle. Il est nécessaire cependant de lire l'excellente appréciation de Zimmermann pour se rendre compte de sa valeur tout exceptionnelle. Personne, avant Zimmermann, n'avait démontré d'une manière aussi évidente, à l'appui des propres paroles de Fichte et de Herbart, d'un côté le caractère essentiel de l'idéalisme transcendant, de l'autre les motifs qui influèrent sur le développement original du système herbartien. Ne pouvant nous engager dans les détails, nous tâcherons au moins d'indiquer les points principaux de cet exposé, contenant un des épisodes les plus intéressants

1. *Perioden*, etc., p. 21.
2. *Perioden*, etc., p. 24.
3. *Perioden*, p. 23 et suivantes.
4. *Herbart's sämmtliche Werke*, XII, s. 10, 37.

de l'histoire de la philosophie. — Rappelons-nous avant tout le principe fondamental du système de Schelling. La philosophie, affirme-t-il, doit commencer avec l'idée de l'absolu. Il s'agit seulement de savoir s'il faut chercher cet absolu dans le moi ou dans le non-moi. Or, d'après Schelling, le véritable point de départ pour la spéculation, c'est le moi absolu dans toute sa pureté, le moi que nul objet n'a encore limité, mais qui s'affirme soi-même en vertu de sa propre liberté. Ce moi occupe la sphère de l'Être absolu, dans les bornes de laquelle surgissent les différentes limites occasionnées par l'objet. La limitation qui y règne devra être toutefois écartée, ce qui aura pour résultat de ramener le moi dans la sphère de l'infini. Fichte considère également le moi comme être absolu, et il proteste décidément contre la restriction de l'idée du moi à celle du moi individuel. Il s'ensuit donc que la pensée de Schelling formulée ci-dessus exprime tout aussi bien le principe fondamental de Fichte. Il serait difficile de trouver une appréciation plus juste de la philosophie de Schelling, et par conséquent de celle de Fichte, que l'opinion énoncée déjà par Herbart dans les « quelques mots sur Schelling » envoyés à Rist. « Schelling, écrit-il, a étudié attentivement Spinoza, et le défaut principal de ce penseur ne lui a pas échappé. C'est ce qui a fait précisément qu'il est tombé dans l'extrême opposé, grâce toutefois à Kant et à Fichte [1]. » L'idée fondamentale de Spinoza que l'univers entier est une seule substance unissant dans la conscience de soi-même tous les corps et tous les esprits est sans contredit une idée élevée; mais, ajoute Herbart, elle a un défaut capital, celui de nous faire ignorer par quel moyen nous arrivons à la connaissance de cette réalité extérieure, dont nous ne sommes qu'un fragment. Schelling s'est bien aperçu de cette difficulté, car il a essayé de la vaincre, en affirmant que le moi seul est réel, tandis que l'univers entier qu'il s'oppose à lui-même n'est primitivement qu'un vide absolu et infini. Mais, dans ce cas, ce vide absolu supprimerait le moi, et, comme d'une autre part c'est le moi qui se l'oppose, ce serait donc le moi qui s'anéantirait lui-même. Pour remédier à cet inconvénient, le moi et le non-moi sont contraints de se limiter réciproquement, c'est-à-dire qu'ils font un sacrifice mutuel, l'un de sa réalité absolue, l'autre de son vide absolu. Il en résulte une lutte dont le but suprême est l'anéantissement de tout objet.

C'est à ce système étrange que Herbart adresse déjà dans ses remarques envoyées à Rist les questions suivantes [2] : Comment se fait-il que le moi se crée dans son sein, par sa propre force absolue,

1. *Perioden*, etc., p. 28.
2. *Perioden*, etc., p. 26.

une lutte qui doit l'occuper éternellement, et comment une lutte avec un ennemi imaginaire peut-elle autre chose qu'un simple divertissement? D'où vient-il ensuite que le moi se divise lui-même et de bon gré en deux partis contraires, et pourquoi le non-moi a-t-il cessé d'être ce qu'il était, un vide et une impuissance absolus? — Ces questions témoignent avec quelle profondeur de jugement Herbart apprécie la philosophie de Schelling et comme il frappe juste dès le premier coup. Nous pouvons en conclure facilement que les observations sur Schelling qu'il a communiquées plus tard à Smidt, pourvues des notes de Fichte et développées systématiquement, doivent être d'une importance et d'un intérêt tout particuliers. Elles sont au nombre de vingt-sept, dont treize contre le premier et le reste contre le second traité de Schelling. Considérons brièvement les principales d'entre elles. Herbart accorde à Schelling que la recherche des principes est la tâche la plus importante de la philosophie; mais ce qu'il ne peut admettre, c'est que le caractère de ces principes soit absolu. Un principe absolu serait une thèse achevée et formée intérieurement, dont on ne pourrait plus rien extraire; un principe pareil peut être le résultat définitif, le couronnement d'une spéculation, jamais un commencement de recherches. Le principe qui sera un point de départ pour la philosophie devra nécessairement renfermer en soi des contradictions et devra être, d'un côté sûr et absolu sans aucune preuve, de l'autre impossible et contradictoire en lui-même. Cette double nature du principe aura le mérite de forcer la spéculation au travail, à l'écartement des contradictions qui s'y trouvent, et sera un véritable commencement de philosophie. Nous nous rencontrons ici, observe Zimmermann, pour la première fois, avec la pensée la plus importante de la métaphysique herbartienne, se résumant en ces mots : Écarter les contradictions renfermées dans les principes, voilà le but suprême de la métaphysique.

Herbart réfléchit ensuite sur le second défaut capital de Schelling, c'est-à-dire sur la confusion de la cause première dans notre pensée avec ce qui est primitif dans l'Être; en un mot, sur la confusion de l'Être avec la pensée [1]. Schelling conclut de ce que la réalité doit être absolument et nécessairement conçue par nous, qu'elle est absolue et nécessaire par nature. C'est ce que Herbart appelle un non-sens inouï, et c'est à quoi il s'oppose énergiquement. L'observation même de Fichte dans laquelle il le réprouve ouvertement et se prononce en faveur de Schelling, par cette affirmation : que la réalité

1. *Perioden*, etc., p. 32.

et la pensée de la réalité sont pour la philosophie transcendante une seule et même chose [1], ne parvient pas non plus à le convaincre. La réprobation de Fichte repose, selon lui, sur un malentendu, car, dit-il, une réalité pensée absolument ne peut devenir pour cela absolue et nécessaire de nature, et même, s'il en était ainsi, jamais une réalité pareille ne pourrait être le point de départ de la spéculation. Une réalité absolue, aussi bien dans son existence que dans notre opinion, serait exempte de contradictions et rendrait inutile, par cela même, toute espèce de recherches spéculatives. Après ces observations arrive le point le plus curieux de la critique.

Selon Fichte et Schelling, c'est l'idée du moi qui doit être le principe absolu à la fois dans l'Etre et dans notre savoir, ce principe qui, se posant lui-même et s'opposant le non-moi, est le noyau de toute réalité ainsi que le commencement de toute spéculation. Que l'idée du moi est absolument évidente pour notre pensée, c'est ce que Herbart admet volontiers; mais il découvre après une analyse plus exacte qu'elle renferme un cercle vicieux et ne peut être par conséquent un principe absolu de l'être; mais elle pourra être, pour cette raison même, le point de départ de la spéculation; car, évidente pour notre esprit, et malgré cela impossible, elle veut être délivrée de cette contradiction qui l'opprime. Le moi, répète Herbart, est donc un principe d'une valeur absolue pour notre savoir, mais privé de toute réalité absolue. Il ne pourrait, à plus forte raison, engendrer une seconde réalité : celle du non-moi.

Dire que le moi se pose absolument lui-même et se limite en même temps de bon gré par le non-moi, c'est soutenir que $(A = A) = (A > A)$. (*Perioden*, p. 40.) Fichte oppose à cette observation de Herbart une note fort caractéristique : « Celui qui admet la tendance admet par cela même une limitation primitive; cette limitation est incontestablement primitive, et l'on ne saurait trouver rien qui la précède [2]. Nous venons de lire dans ces propres paroles de Fichte la condamnation la plus formelle, quoique involontaire, de sa philosophie : qui veut rester son adepte fidèle ne doit jamais se permettre de demander d'où viennent cette tendance et cette limitation primitives dans le moi. C'est un fait qu'on est contraint d'accepter sans autre éclaircissement, car il ne peut être jamais expliqué. Voilà à quoi Herbart ne saurait se résoudre; il exige au contraire l'éclaircissement de cette affirmation toute dogmatique de Fichte. Le point de départ du maître devient pour lui un problème; armé de sa critique, il pénètre plus profondément que ne l'avait fait celui-là, il

1. *Perioden*, etc., p. 34.
2. *Perioden*, p. 41.

atteint jusqu'à la base, et aperçoit finalement que le principe fondamental de l'idéalisme, c'est-à-dire l'idée du moi, est absolu seulement en apparence et n'est qu'un point de départ, nécessaire à toute spéculation. Comme principe de l'Etre, le moi renferme des contradictions qui le rendent impossibe. Herbart se décide donc à rompre complètement avec l'idéalisme.

Cette rupture se manifeste plus visiblement encore dans le traité écrit en Suisse, que Bohlendorf appelle « le Système de Herbart[1] ». Les arguments de Fichte ne l'ont pas convaincu; leurs relations personnelles ont cessé après son départ de Iéna, et Herbart se nomme lui-même un grand hérétique vis-à-vis de Fichte[2]. « Une nécessité intérieure, écrit-il, me pousse au delà de tous les systèmes contemporains, sans en excepter celui de Fichte et de Kant[3]! » Dans « le premier Essai problématique de la science du savoir » se dessinent déjà, en effet, les principaux contours de son prochain système. Nous y voyons par exemple le cercle vicieux et infini de l'idée du moi non seulement dévoilé, mais sévèrement jugé. Il ne considère pas le moi comme quelque chose de primitif, mais comme ce dernier gradin qu'on ne peut atteindre sans avoir gravi toute une longue échelle. La conscience est ici, à vrai dire, un point de départ, mais seulement en qualité de problème. Afin de pouvoir écarter les contradictions qui se trouvent dans le moi, il faut, dit-il, admettre un non-moi primitif, distinct, varié et variable. C'est bien le commencement d'un véritable réalisme critique qui naît sur les débris de l'idéalisme transcendant — De la conception d'une réalité du non-moi opposée à celle du moi résultent, chez Herbart, les idées de l'Etre et de l'Esprit; plus loin, sous la forme d'une représentation, le principe de la résistance de l'Esprit vis-à-vis de l'action du non-moi, et enfin le désir de déterminer l'intensité de cette résistance.

Nous voyons donc apparaître ici pour la première fois la quantité et la mesure psychiques, qui le mèneront sous l'influence de la théorie de l'harmonie à la conception d'une psychologie mathématique. Voilà comment se sont développés les principes de Herbart, que nous retrouverons complètement mûris dans ses thèses écrites en 1802, qui terminent l'époque de transition et inaugurent en même temps son activité virile. Ce qui est une chose caractéristique, c'est qu'elles sont le premier écrit qui ait été publié par Herbart lui-même, tandis que la formation successive de ses pensées est restée longtemps un mystère. C'est de cette manière que le pro-

1. *Perioden*, etc., p. 45.
2. *Perioden*, etc., p 44.
3. *Perioden*, etc., p. 45.

fesseur Zimmermann nous a éclairci dans ses deux dissertations la genèse de la philosophie herbartienne. Nous croyons que notre exposé, tout court qu'il est, suffit pour montrer de quelle importance et de quel intérêt elles doivent être pour tous ceux qui désirent connaître de plus près le mouvement philosophique après Kant.

Les lettres de Herbart publiées par Zimmermann à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance, sous le titre de *Ungedruckte Briefe von und an Herbart* [1], complètent d'une manière fort intéressante ces dissertations et sont en même temps une illustration curieuse de la personne de Herbart. Elles renferment les matériaux que Ziller n'a pu faire paraître, car ce n'est que plus tard qu'ils ont été confiés à Zimmermann.

La première de ces lettres est adressée au landvogt V. Steiger, à Berne, dans la maison duquel Herbart a résidé pendant quelques années en qualité de gouverneur de ses enfants. Elle répand une certaine clarté sur ses opinions pédagogiques. Les autres sont écrites pour la plupart à ses collègues et amis. Nous trouvons aussi dans ce recueil quelques lettres à Fichte, qu'il appelle encore « *Verehrtester. Lehrer* [2] ». Le n° 13, daté de 1806 et adressé au célèbre criminaliste Feuerbach, contient le refus à la proposition qui lui avait été faite d'occuper la chaire de Heidelberg et nous prouve qu'on savait déjà l'apprécier à cette époque d'épanouissement suprême de l'idéalisme. Il préféra accepter en 1808 celle de Königsberg. Le recueil de Zimmermann renferme aussi quelques lettres du temps de son séjour dans cette ville, ainsi que du temps de son activité à Gœttingue, où il se transporta pour la seconde fois, après avoir perdu l'espoir d'obtenir la chaire de Berlin après Hegel. Dans les lettres à Griepenkerl, nous pouvons suivre la formation de l'école herbartienne, tandis que les réponses à ses lettres nous témoignent de la considération sincère dont il jouissait dans le cercle restreint de ses amis et de ses disciples.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps à cette correspondance, et nous nous permettrons de renvoyer le lecteur au recueil même, en l'assurant qu'il y trouvera une quantité de détails curieux, concernant non seulement la personne de Herbart, mais aussi le mouvement intellectuel du commencement de notre siècle.

1. *Ungedruckte Briefe von und an Herbart aus dessen Nachlass herausgegeben von Rob. Zimmermann.* Wien, 1877.
2. *Ungedruckte Briefe*, etc., p. 12.

II

Nous venons de rendre compte à nos lecteurs de deux dissertations du professeur Zimmermann nous expliquant la genèse de la philosophie herbartienne. Nous les avons entretenus aussi de la nouvelle édition des lettres de Herbart, due au même auteur, et cependant nous n'avons pas épuisé encore la liste des ouvrages consacrés par lui à la mémoire et à la philosophie de son illustre maître. Collaborateur de la nouvelle édition du *Conversation's Lexicon* de Mayr, Zimmermann en profita pour insérer dans un article sur Herbart un exposé court, mais précieux, de l'origine et de l'importance des principes fondamentaux de sa philosophie. Si nous remarquons que le *Conversation's Lexicon* est une des encyclopédies les plus répandues, et qu'un grand nombre de personnes y puisent leur érudition, il nous sera facile de comprendre la portée exceptionnelle des articles qui y paraissent. Celui de Zimmermann sur Herbart acquiert ainsi une grande importance. Il contribuera sans doute à étendre la renommée de ce penseur si longtemps méconnu dans son propre pays; il ouvrira les yeux à bien des personnes et leur enseignera dans quel système de philosophie, après Kant, elles doivent chercher un progrès réel et durable. L'article de Zimmermann s'ouvre par une énumération des dates principales de la vie de Herbart et de la genèse de sa philosophie; il forme en même temps un résumé substantiel des résultats acquis par l'auteur dans ses études sur le développement historique de Herbart. Il nous donne ensuite une bibliographie exacte des œuvres du maître, et il termine par une esquisse générale de tout son système.

Zimmermann insiste surtout sur les différences fondamentales qui séparent Herbart de l'idéalisme transcendant et il relève les côtés de sa philosophie qu'il considère comme des conquêtes véritables. Nous nous permettrons de reproduire entièrement le passage concernant ce dernier point : « Aucune des écoles qu'on vit s'élever après Kant « n'a tenu aussi fermement que Herbart à un des traits caractéris- « tiques de son système, c'est-à-dire à la séparation de la philosophie « théorétique et de la philosophie pratique. C'est grâce à cette cir- « constance que non-seulement sa métaphysique, mais aussi sa phi- « losophie morale sont restées libres toutes les deux, la première de « l'influence d'idées morales, la seconde de celle des idées métaphy- « siques. Herbart a conservé également dans sa philosophie de l'es- « prit la fraîcheur et le calme du naturaliste; il n'a voulu rien rabat-

« tre par égard à la possibilité ou à la réalité (comme Kant) de la « nature inflexible des exigences morales et esthétiques. Sa méta- « physique, qu'il désigne lui-même comme une atomistique qualita- « tive, et dont il montre l'analogie avec la Monadologie de Leibnitz « (excepté sa conception d'une harmonie préétablie), est la seule qui « s'accorde avec la base atomistique des sciences naturelles d'aujour- « d'hui. Quant à la psychologie, elle a conquis un nouveau terrain « par la mathématique, dont l'application se bornait jadis aux évène- « ments physiques. Sa philosophie pratique, qui comprend aussi la « philosophie du droit, exclut complètement la séparation factice « entre la morale et le droit, et rejette l'opinion dépravante et erro- « née que la puissance ainsi que le succès soient les synonymes du « droit. L'idée principale de son esthétique, ce qui nous plaît, c'est « la forme, a donné naissance à une nouvelle philosophie de l'art, « confirmée par le témoignage des plus grands maîtres. En péda- « gogie, son principe de l'enseignement pédagogique est accepté « aussi bien en Allemagne qu'en Autriche. Si, malgré tous ces mérites « incontestables, Herbart a été moins connu et moins apprécié « comme philosophe que ne l'ont été Hegel, Fichte ou Schelling, la « faute en est principalement à sa personne, pleine de dignité mo- « rale, ennemie de toute participation bruyante aux questions reli- « gieuses et politiques du moment, aussi bien qu'au caractère même « de ses recherches, parfaitement étranger à l'éclat éblouissant de la « philosophie en vogue si spirituellement piquante. »

Ce passage est un écho fidèle de l'opinion professée aujourd'hui, par les adeptes de Herbart, relativement à la signification historique de son système. Il fut un temps où l'école de Herbart, entraînée par le courant général, manifestait le désir d'envisager son sytème comme l'expression définitive de la philosophie, et trouvait inutile tout essai de perfectionnement. Mais ce dogmatisme herbartien ne put se maintenir en face de la transformation imposante qui s'accomplit de nos jours dans les sciences et dans la philosophie. Dans l'article de Zimmermann, ainsi que nous venons de le voir, il n'est même pas question de la valeur absolue du système entier. Zimmermann a seulement insisté sur les détails qu'il regarde comme des conquêtes véritables pour la philosophie. Il serait superflu de dire qu'une opinion pareille est la seule qui ait été en état de relever l'école de Herbart de l'assoupissement dans lequel elle était tombée et de l'introduire dans une voie nouvelle; ajoutons cependant qu'elle y domine aujourd'hui et se concilie tous les jours quelques nouveaux prosélytes. La preuve en est dans le discours prononcé par un vétéran de cette école, qui est en même temps un des plus anciens dis-

ciples personnels du maître, dans le discours du professeur Drobisch à Leipzig le 4 mai 1876, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Herbart. Le titre nous en montre déjà suffisamment l'intention : *Du progrès accompli par Herbart dans le développement de la philosophie* » (Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart). « N'attendez pas, dit-il, que je vous fasse l'éloge « de Herbart : il n'en a pas besoin, car il est reconnu généralement « aujourd'hui pour un des plus illustres philosophes de notre siècle. « Je ne vous dirai pas non plus que son système ait tranché défini- « tivement toutes les questions et résolu les problèmes qui, de tou « temps, ont occupé les plus grands penseurs. Jamais une assertion « pareille, exprimée dans un sens si étendu, ne pourrait avoir mon « assentiment; mais, en revanche, j'ai la conviction intime que Her- « bart a rendu des services éminents à la philosophie, que la solidité « de ses recherches et sa méthode spéculative sont exemplaires, « et que la plupart des résultats auxquels il est parvenu, conserveront « une valeur réelle et durable. »

Voyons maintenant comment le professeur Drobisch s'est acquitté de la tâche importante qu'il s'est imposée. Tous les anciens systèmes, dit-il, ont toujours cru aveuglément à la possibilité d'un véritable savoir absolu. Locke a ébranlé le premier cette foi dogmatique; les penseurs anglais, principalement Hume, l'ont suivi sur la voie du scepticisme, dont l'attitude de plus en plus menaçante provoqua la réforme de Kant. Il se décida à sonder en critique les facultés intellectuelles de l'homme et acquit la conviction que notre savoir est limité, que ni l'esprit ni les sens ne sont en état de connaître les choses en elles-mêmes, et que les lois de ces phénomènes, non moins que l'ordre des choses par rapport au temps et à l'espace, sont l'œuvre de l'activité de notre intellect et de notre sensibilité. Toutes ces formes intellectuelles et sensibles existent en nous *à priori* et sont antérieures à l'expérience; mais elles seraient absolument vides et n'auraient aucune valeur, si la sensation ne contenait déjà une matière féconde d'expériences pour l'esprit. Ainsi, selon Kant, les choses ont en dehors de nous une réalité objective. Mais comme, d'une autre part, nous ne pouvons savoir de quelle manière elles existent en dehors de nous et nous figurer comment elles deviennent la cause des changements qui s'opèrent en nous, la catégorie de la causalité étant bornée à la sphère des phénomènes, il en résulte que toute chose prise en elle-même doit perdre sa valeur objective, et que le système de Kant, développé conséquemment, conduit à l'idéalisme. Kant lui-même n'est pas

bien sûr si l'être en soi est une cause intérieure ou extérieure. Il n'est donc pas étonnant que Fichte ait écarté cette incertitude en prenant une direction décidément subjective; pour lui, les choses sont des limites que le moi se pose et auxquelles il oppose un antagonisme actif, afin de remplir sa mission morale et parvenir à la liberté. Mais le moi de Fichte n'est plus le moi individuel de Kant, c'est le moi de l'univers, c'est l'intellect du monde, c'est l'absolu. Toutes les différences entre l'objet et le sujet disparaissent nécessairement dans cette conception du moi absolu; et le système de Schelling n'est à son tour que le développement conséquent et définitif de ces idées. Lorsque Hegel parut, il n'eut plus qu'une seule tâche à remplir : celle de définir exactement la nature et la formation de l'absolu. — L'absolu, dit-il, c'est la pensée sans objet qui arrive par voie de transformation dialectique à la conscience de soi-même. « Herbart, observe Drobisch, a le mérite de s'être opposé énergiquement à ce courant idéal de la philosophie après Kant, et d'avoir développé les éléments de réalisme renfermés dans son système. » L'idéalisme ayant séparé complètement la philosophie des sciences fondées sur l'expérience, Herbart s'efforce de les réconcilier de nouveau; c'est dans cette intention, ajoute Drobisch, qu'il a réformé les bases de la métaphysique. Kant en avait fait un système de formes, d'idées et de principes *à priori*, introduisant l'ordre et la régularité dans le domaine de nos sensations; il y est parvenu par une analyse du savoir mathématique et mathématico-physique, soutenu par Wolf, dont il partage la distinction psychologique entre les facultés de la sensibilité et celles de l'imagination, de la raison, de l'intellect, comme données dans la conscience. Herbart se prononce nettement contre cette base psychologique; il détruit la théorie des facultés de l'âme, pose les assises d'une psychologie nouvelle, et il introduit à la place de l'hypothèse qu'il renverse la théorie de l'équilibre et du mouvement des représentations dans l'âme, dont il détermine les lois à l'aide d'un calcul mathématique. Drobisch convient franchement que cette psychologie de Herbart n'est pas exempte de défauts, mais il ajoute que tout observateur, même tout adversaire impartial de Herbart, sera forcé de reconnaître qu'elle a le mérite éminent d'avoir écarté une fois pour toutes l'hypothèse des facultés de l'âme et d'avoir imprimé à la psychologie une direction réelle, ce qui a eu pour résultat de la rapprocher des sciences naturelles et de donner à ses recherches un cachet d'exactitude et de précision. Cette psychologie a exercé une influence sérieuse sur la pédagogie et les sciences sociales, ainsi que l'atteste le développement d'une psychologie des nations dans le sein même de l'école herbartienne. C'est à

la suite de cette réforme psychologique, soutient Drobisch, que la théorie de l'entendement a revêtu chez Herbart un caractère complètement différent de celui qui lui avait été imprimé par Kant.

Nous ne sommes pas tout à fait d'accord sur ce point avec le professeur Drobisch. La genèse de la philosophie herbartienne, exposée dans la partie précédente de notre travail, nous apprend que ce n'est pas la réforme de la psychologie qui a occasionné celle de la théorie de l'entendement, mais que ce sont les nouveautés introduites dans cette dernière qui l'ont mené sous l'influence de la musique à une réforme de la psychologie; la meilleure preuve, c'est qu'elle repose chez Herbart sur des bases métaphysiques. Quant à sa théorie de l'entendement, elle a acquis un caractère nouveau et original, dont le professeur Drobisch nous donne une appréciation aussi juste que favorable, grâce à l'analyse critique de l'idée du moi.

Cette critique et la nouvelle conception du moi qui en résulta engendrèrent d'abord l'idée du non-moi ou, pour nous servir des paroles de Drobisch, celle de la conception kantienne de l'être en soi. — réforme qu'il appuya sur l'idée de l'être posée, mais insuffisamment développée par Kant lui-même. Que l'Etre ne puisse être envisagé comme une qualité augmentant le contenu d'une idée par un nouvel adjectif, c'est une thèse que Kant a exposée le premier dans sa critique de la preuve ontologique; il n'a pas profité cependant de cette grande pensée-là, où son application aurait pu lui être d'un secours éminent. c'est-à-dire pour la détermination de la *chose en soi*. Il en résulta une attitude équivoque; d'un côté, la chose en soi n'a de raison d'être que dans notre pensée; de l'autre, sans elle, comme sans quelque chose d'indépendant de notre esprit, le phénomène serait impossible. La faute principale de Kant, c'est de ne pas avoir insisté suffisamment sur la différence de ce qui n'est pas perceptible dans l'objet avec ce qui peut y être connu de nous. Il affirme que non-seulement nous ne pouvons pas savoir ce que sont les choses en elles-mêmes par rapport à leur qualité, mais qu'en général nous n'avons aucune preuve évidente de leur existence. Herbart s'efforce donc de compléter le maître. Il convient que la nature intrinsèque de l'Etre est un mystère, et qu'elle l'est, pour la simple raison que l'idée de l'Etre en soi exclut toute relation avec les autres êtres et par conséquent avec le sujet pensant. Le savoir dépend de la perception des rapports; mais précisément l'être en soi est d'une nature complètement inaccessible pour notre esprit. N'oublions pas cependant que l'être des choses, ce n'est pas l'Etre en lui-même, ce n'est point un adjectif augmentant le contenu d'une idée donnée; c'est une simple position des

choses ou de leurs adjectifs. Là où il y a position absolue d'une chose, il y a aussi une donnée absolue de son existence; or chaque sensation contient déjà une pareille position absolue, et il n'est pas en notre pouvoir de l'en chasser, car elle est pour nous une donnée absolue, et comme telle nous devons la rapporter à quelque chose de réel. Ce quelque chose à quoi nous la rapportons, c'est précisément l'être indépendant de nous. Nous devons admettre nécessairement un être comme base du phénomène, car cette nécessité est comprise par notre sensation même, comme position absolue. Notre entendement est, à vrai dire, une perception indirecte, mais elle a une base qui est non-seulement possible dans notre pensée, mais qui, en outre, est véritablement réelle.

Herbart ne se borne pas toutefois à la perception de l'existence des choses. Selon lui, nous pouvons savoir non-seulement que les choses existent, mais il nous est même donné de connaître ce qu'elles sont, non certes quant à leur nature, mais ce qu'elles sont envisagées comme substances et comme causes de rapports réciproques, soit entre elles, soit avec notre esprit. Herbart ne considère pas les catégories comme des formes imposées aux choses par notre esprit. « Ce n'est pas nous, dit-il, qui prescrivons les formes des choses, mais ce sont elles qui nous sont prescrites. » La raison de ce fait ne repose pas en nous; les formes nous sont données aussi bien que la diversité du contenu de notre sensation; quant aux causes de celles-ci comme de celles-là, il faut les chercher dans les rapports de causalité des choses entre elles et avec le sujet pensant. En un mot, ce qui existe réellement imprime aux formes de l'être le cachet qu'elles possèdent dans notre savoir.

Il en est de même des lois de la nature. Elles nous sont aussi pour ainsi dire prescrites, et la meilleure preuve en est que nous ne pouvons jamais les déduire de la raison pure, sans le secours de l'expérience. Herbart soutient donc que la spéculation peut non-seulement vérifier l'existence réelle des choses, mais qu'elle peut même au moyen des rapports et changements donnés de temps et d'espace, ainsi que de ceux que nous observons en nous-mêmes, reconnaître ce qui se passe dans les êtres réels et ce qui a lieu réciproquement entre eux. Tandis que Kant réduit la tâche de la métaphysique à la recherche des conditions subjectives de l'expérience, Herbart s'efforce d'en faire ce qu'elle était déjà : une science ayant pour objet les processus réels de l'existence. Cependant cette métaphysique de Herbart n'est pas absolue; elle a bien aussi ses limites. Les idées et les vérités religieuses, voilà à son avis une barrière qu'elle ne doit point franchir. Drobisch a raison de dire qu'il lui importe bien plus de

resserrer les liens de sa métaphysique avec les sciences naturelles qu'avec la théologie. C'est pourquoi il fait une critique des idées suggérées par l'expérience, et considère comme but principal de la métaphysique d'écarter les contradictions qu'elle renferme, ainsi que de rechercher une conception véritable du monde, de l'esprit et de l'être. Il a consolidé et développé ici ce que Kant n'avait fait qu'effleurer dans ses paralogismes et antinomies de la raison pure. Il ne suffit pas à la métaphysique, ajoute Herbart, de dévoiler les contradictions d'un certain nombre d'idées ; il lui faut embrasser toutes celles que l'expérience a conquises et, après y avoir découvert des contradictions, les en délivrer absolument. Quant aux idées religieuses, c'est un terrain qui ne lui appartient pas et qui lui refusera toujours des résultats exacts. Mieux vaut donc qu'elle l'abandonne à la tradition, à la coutume, voire même à la fantaisie. La philosophie pratique peut rendre infiniment plus de services à la religion que la philosophie théorétique; celle-ci ne lui viendra en aide que médiatement, en démontrant que le spinozisme et l'idéalisme n'ont aucune raison d'être.

Les mérites de Herbart en métaphysique se laissent formuler, d'après Drobisch, en quatre points principaux :

1° Herbart pose la définition de l'être en soi d'une tout autre manière que ne le fait Kant, et conçoit l'être des choses comme une position absolue dans l'entendement humain, indépendante de notre esprit.

2° Herbart soutient, contre l'avis de Kant, que les catégories de l'entendement ne sont pas imposées aux choses par nous, mais nous le sont par elles et résultent des rapports absolus des êtres entre eux et avec nous.

3° Herbart introduit une liaison étroite entre la métaphysique et les sciences naturelles, en lui assignant comme but principal la critique des idées conquises par l'expérience.

4° Il impose des bornes à la spéculation métaphysique en retranchant de son domaine les vérités religieuses, auxquelles elle ne peut rendre que des services médiats.

Avant de réfléchir sur l'importance véritable de ces principes, écoutons Drobisch sur les résultats obtenus par Herbart dans les autres branches philosophiques et spécialement dans la philosophie morale. Ici encore, il lui attribue le développement et la continuation de l'idée primitive de Kant.

Herbart considère aussi l'éthique comme une science prescrivant des règles à la volonté humaine et ayant pour objet l'appréciation du bien, du droit et des préceptes moraux, pris comme valeur absolue

indépendamment du profit qui en résulte. Toutefois, la forme adaptée par Kant à la suprême loi morale, la forme de l'*impératif* catégorique, déplaît à Herbart; il le remplace par ses modèles éthiques ou idées pratiques, qui deviennent une sorte de règlement pour la volonté, en lui fournissant un savoir pratique conforme à ce but. En outre, Kant avait insisté fortement sur l'idée du devoir, sur ce qui est moralement élevé, mais il avait complètement perdu de vue la beauté morale. L'éthique de Kant n'est pas dépourvue d'énergie et de vigueur, mais elle ne nous montre pas sous un jour véritable la perfection morale et la pure compassion éthique.

Ici se présente de nouveau pour Herbart l'occasion de compléter le maître. Il s'en acquitte en reconnaissant dans la vertu non-seulement ce qui est élevé, mais aussi ce qui est beau. Il diffère même entièrement de Kant en un point : Kant est un indéterministe outré, ce qui fait qu'il attribue à l'homme une liberté transcendante à part, et distingue en lui pour ainsi dire deux êtres : l'un empirique, l'autre intellectuel. Cette liberté transcendante, se dictant des lois à soi-même, forme la base de la liberté morale. Kant a donc posé le principe de l'autonomie de la volonté chez l'homme. Herbart s'y oppose, en démontrant que la volonté ne peut se diriger elle-même, mais qu'elle doit l'être toujours par un savoir conforme; il ajoute que la liberté serait impossible sans une direction pareille. Herbart remplace donc l'autonomie de la volonté par celle de la personne, et la liberté transcendante par la liberté morale intérieure, consistant dans l'accord de la volonté avec l'entendement. Cette liberté, toutefois, n'est pas un fait, elle n'est qu'une idée, une tâche à remplir. Herbart est donc un déterministe achevé, acceptant la dépendance de la volonté des causes intérieures; mais son déterminisme ne se laisse concilier avec aucune forme de matérialisme ou de panthéisme. Herbart est dans sa philosophie morale aussi franchement idéaliste qu'il est réaliste dans sa métaphysique.

Ce caractère idéaliste s'accentue surtout dans l'application des principes éthiques à la théorie de l'État et à celle de l'éducation. Le but de cette dernière est la formation de caractères moraux nobles et vigoureux. Selon Herbart, la morale seule peut indiquer à la pédagogie ce but élevé ; mais c'est la psychologie qui lui fournit les moyens nécessaires pour y parvenir. Le principe de l'éducation par l'enseignement, voilà l'idée fondamentale de sa pédagogie.

Dans la théorie de l'État, Herbart distingue clairement entre la nature de celui-ci et son modèle éthique. L'État, dit-il, est une société gardée par la force; mais les forces actives de l'État sont psychologiques : de là la possibilité d'introduire dans la science sociale une

statique et une mécanique de ces forces, comme on l'a déjà fait en psychologie. Le but de l'État est la réalisation des idées morales : l'accomplissement de la mission éthique, qui lui est assignée.

Après avoir énuméré ainsi les grands mérites de Herbart, Drobisch relève encore les services qu'il a rendus à l'esthétique. Herbart découvre l'essence du beau dans certaines proportions qualitatives et quantitatives inspirant la satisfaction ; cette dernière cependant est un phénomène purement psychique et qui ne peut être éclairci, comme tel, que par la psychologie. L'esthétique de Herbart a rencontré une opposition sérieuse ; mais, quel que soit notre avis par rapport à la distinction herbartienne entre l'essence et la forme du beau, nous devrons être d'accord sur ce point, que Herbart a la gloire d'avoir indiqué la psychologie comme base unique de l'esthétique.

C'est ainsi que Drobisch a rassemblé dans un seul tableau les principaux mérites de Herbart. Ce système ne se manifeste pas par des couleurs brillantes. « En revanche, observe Drobisch, il ne contient pas de conception paradoxale du monde, et, suivant une direction opposée à celle de l'idéalisme, il reste fidèle aux idées fondamentales de Kant. » C'est pourquoi Drobisch l'appelle « un penseur qui a développé d'une manière originale la philosophie critique du maître ».

Un retour décisif vers les idées de Kant se manifeste aujourd'hui dans la spéculation allemande. Le moment est donc plus propice que jamais pour attirer l'attention sur un penseur qui a su développer avec tant de succès la philosophie critique. De ce point de vue, son système acquiert une signification véritable pour le mouvement philosophique de nos jours ; et nous ne croyons pas trop dire en soutenant que le discours de Drobisch, joint aux dissertations de Zimmermann, occasionnera une réforme radicale dans l'appréciation de ce grand philosophe. Ces ouvrages se complètent réciproquement. Ceux de Zimmermann nous éclaircissent le rapport de la philosophie herbartienne avec celles de Fichte et de Schelling, en nous exposant sa genèse et son développement ; ils nous expliquent ensuite comment Herbart est parvenu aux prémisses de son système et nous représentent sa position philosophique comme une réaction naturelle et nécessaire résultant d'une analyse critique de l'idéalisme transcendant. Revenue de son assoupissement, la spéculation ne pouvait suivre une autre voie que celle qui lui fut ouverte par Herbart. — Quant au discours de Drobisch, il nous montre sa philosophie dans son rapport véritable avec Kant et contient par cela même une leçon précieuse pour tous ceux qui veulent remonter jusqu'à lui. Mais, pour compléter la signification de ce discours, il

faudrait ajouter une parole encore à son titre, puisque à proprement parler, « c'est du développement de la philosophie *kantienne* par Herbart » qu'il s'occupe.

Cependant Drobisch n'a pas défini avec une exactitude suffisante l'importance actuelle du système herbartien et il n'a pas étudié d'assez près la position qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie moderne en général. Nous désirons remplir cette lacune dans la dernière partie de ce travail, tout en nous appuyant sur les résultats obtenus par lui et Zimmermann.

Cette tâche nous paraît d'autant plus nécessaire que les opinions sur ce point sont encore partagées et souvent même erronées, ainsi que le prouvent les diverses histoires de la philosophie publiées de nos jours. Le but que nous nous proposons est de répondre aux questions suivantes : Quelle est la position de Herbart dans l'histoire de la spéculation du XIXe siècle en général? En quoi a-t-il contribué à son progrès, et quelles sont, parmi ses idées, celles que la philosophie s'est déjà appropriées ou qu'elle devra s'approprier et développer encore? Nous voulons compléter de cette manière l'hommage rendu par Drobisch et Zimmermann à la mémoire de cet illustre penseur.

III

Il ne faut pas avoir une connaissance profonde de l'histoire de la philosophie moderne pour se convaincre qu'elle a suivi, à partir de la Renaissance, deux directions opposées.

Lorsque l'ancien édifice de la science se fut écroulé entraînant dans sa chute la philosophie scolastique, on procéda à la construction d'un édifice nouveau par deux voies différentes. Les uns cherchèrent une base solide pour la science dans l'intérieur même de l'homme; les autres la demandèrent à la réalité environnante. Les premiers de ces penseurs prirent pour point de départ les idées générales acceptées *à priori* par notre esprit comme vérités évidentes; les seconds appuyèrent leur raisonnement sur les faits conquis par l'expérience.

Il ne faut pas se représenter toutefois ces deux directions comme adonnées exclusivement, l'une à la spéculation, l'autre à l'expérience. Il y a spéculation dans chacune d'elles, seulement la philosophie d'un Descartes commence par les idées, par le contenu intellectuel de l'homme, tandis que celle de Galilée procède par les phénomènes extérieurs, sachant discerner toujours, comme dit

Lagrange, parmi les faits de la nature, ceux qui sont les plus simples, pour en faire la base de son raisonnement. La première de ces directions, c'est-à-dire celle qui a pris les idées pour point de départ, forme dès le commencement des systèmes achevés, embrassant la totalité de l'univers : ce qui lui est facile par ses prémisses mêmes et par sa méthode déductive. — La seconde, dont l'Italie a été le berceau et dont la réalité extérieure est le point de départ, rassemble d'abord les matériaux nécessaires, et s'orientant peu à peu parmi les phénomènes de la nature, considérés comme faits primitifs de l'expérience, organise et classe ensuite ces matériaux recueillis en différentes branches du savoir naturel; en un mot, elle pose les assises des sciences physiques. Ce ne sera que plus tard, qu'elle donnera naissance à une philosophie nouvelle, qui revêtira au XVIIIe siècle un caractère distinct et fortement accentué. Tandis qu'elle s'efforce au moyen d'une analyse critique de l'esprit humain d'ébranler les fondements de la spéculation *à priori*, et prend vis-à-vis de la métaphysique une attitude sceptique et malveillante, — ce qui se manifeste au mieux dans la philosophie de Hume, — elle tache d'un autre côté d'unir son savoir positif en un tout systématique et de parvenir à une conception générale du monde, fondée exclusivement sur des faits constatés par l'expérience. L'introduction à la grande *Encyclopédie* écrite par d'Alembert est la plus fidèle expression de cette tendance.

Attaquée par la philosophie empirique, la seconde direction dut songer à se défendre. Elle ne pouvait le faire qu'en suivant la même voie que son adversaire, c'est-à-dire en soumettant à une analyse aussi subtile, aussi exacte que la sienne, les facultés intellectuelles de l'homme et les fondements de notre savoir. Elle fut contrainte de prouver qu'il y a réellement dans notre intellect quelque chose d'*à priori*, qui sert en même temps de point de départ à la philosophie spéculative. Ce fut Kant qui s'en chargea.

Ses recherches critiques ont pour but de montrer ce qu'il y a d'*à priori* dans notre esprit et ce qui ne peut être conquis pour notre savoir que par voie de raisonnement *à priori*. Cependant les résultats auxquels il est parvenu sont équivoques et partiels. Il sauve en apparence la spéculation déductive, en prouvant l'existence réelle d'un élément *à priori* dans notre savoir comme base de sa forme et de son organisation; mais, d'une autre part, il limite le savoir *à priori* aux phénomènes de l'expérience et pose une définition de la chose en soi tellement ambiguë, qu'il est impossible de savoir au juste non-seulement ce qu'elle est, mais si elle existe même en général. De cette manière, toute réalité n'est une réalité que dans

notre pensée. Il n'y a donc plus de place pour les idées métaphysiques dans le système de Kant; mais, comme il veut les y introduire et les y maintenir coûte que coûte, il leur ouvre l'issue cachée du transcendantalisme, et c'est par cette porte mystérieuse qu'il les ramène au sein de la philosophie. Cette division de l'essence humaine et de toutes connaissances en deux parts : l'une empirique, l'autre transcendante, devient bientôt un précédent dangereux. Déjà les successeurs de Kant, ne discernant plus d'autres bases du savoir empirique que des formes *à priori*, se placent exclusivement du côté du transcendantalisme et cherchent dans la conscience humaine, à l'exemple des métaphysiciens d'autrefois, l'idée ou le fait le plus primitif dont on puisse déduire *à priori* tout le savoir et la conception générale du monde. C'est de cette manière que naquit la philosophie du moi d'un Fichte, plus tard celle de l'identité d'un Schelling, et enfin la philosophie absolue de Hegel. Arrivée à ce point suprême, la spéculation *à priori* a prononcé son dernier mot et s'est transformée complètement en un dogmatisme philosophique. Sortie de cette prémisse, que ce qui se trouve dans notre esprit est l'essence même de l'être, elle a construit toute une conception absolue du monde et s'est posée elle-même, dans le système de Hegel, comme expression suprême de développement quelconque. Le progrès de la philosophie dans cette direction devint par cela même impossible; l'histoire de l'école hégélienne nous donne une preuve suffisante.

Tandis que l'idéalisme transcendant célébrait ses triomphes dans toute l'Allemagne, la philosophie empirique n'était pas restée en arrière. Elle était parvenue aussi à embrasser le savoir humain dans un seul système et avait créé à son tour une doctrine définitive et absolue. L'expression suprême de cette tendance, qui a sa source dans le caractère même de l'époque, c'est la *philosophie positive* d'Auguste Comte. Ce dernier est pour la direction empirique ce que Hegel est pour la direction *à priori* : le terme définitif du développement. Comte élève son système avec les matériaux fournis par l'expérience, mais il le considère également comme le dernier mot du développement intellectuel de l'humanité. Au fond, il a le même but et le même caractère imposant que Hegel. Tous les deux se déclarent les fondateurs de religions nouvelles, et tous les deux appuient leur thèse absolue de motifs historiques. Aussi le sort de leurs systèmes dogmatiques, si différents en apparence, sera-t-il le même. Ils se montreront incapables de développement quelconque, et ils élèveront la philosophie à des hauteurs qu'elle devra abandonner bientôt, sous peine de renoncer au progrès et à

la vérité. Descendues de ces hauteurs, les deux directions opposées seront contraintes de chercher désormais une voie intermédiaire et un terrain commun. La philosophie de Hegel ne pouvait se maintenir, car elle était en collision continuelle avec une puissance bien plus formidable que la sienne : avec le savoir fondé sur l'expérience. D'un autre côté, ce dernier était trop jeune, trop peu développé encore pour se laisser enchaîner dans les bornes d'un système aussi dogmatique que celui de Comte, d'autant plus que son progrès et sa nature mêmes le forçaient à chercher des bases critiques beaucoup plus profondes que ne lui en fournissait la philosophie de ce penseur. Il s'accomplit donc un revirement, un retour décisif vers un terrain commun au sein de ces deux directions jusque-là hostiles.

L'expression de cette nouvelle tendance dans la direction empirique, c'est le *positivisme anglais* de nos jours. D'un autre côté l'idéalisme transcendant ne touche pas encore à sa fin, et déjà l'instinct critique s'éveille et produit de nouveaux rameaux, qui croissent et se développent à mesure que l'arbre de l'idéalisme dépérit. Le lecteur devinera facilement de qui nous voulons parler. Herbart est précisément ce penseur, qui au commencement de notre siècle, avant que Fichte, Schelling et Hegel aient prononcé leur dernier mot, soumet à une épreuve critique les prémisses de leurs systèmes et, mettant à nu leur faiblesse et leur vide, indique à la philosophie une voie moins périlleuse et prépare son développement futur au moment même où la chute du système de Hegel faisait croire à bien des esprits qu'elle ne s'en relèverait jamais. Voilà quelle est la position de Herbart dans l'histoire de la spéculation moderne.

Kant s'était proposé de concilier la philosophie spéculative avec la science. Il n'y réussit pas grâce à son attitude équivoque et chancelante. Herbart reprend cette tâche, et, tout en s'appuyant sur les fondements posés par le maître, il s'en acquitte avec un succès véritable. Pour concilier la spéculation *à priori* avec l'expérience, il fallait définir la philosophie de manière qu'elle puisse être en même temps l'un et l'autre, c'est-à-dire un raisonnement reposant à la fois sur des idées et sur des faits. C'est ce que Herbart a précisément accompli en faisant de la philosophie une science ayant pour objet non-seulement les idées acceptées *à priori*, mais celles qui nous sont suggérées par l'expérience et qui par cela même sont des faits. De cette manière, la philosophie conserve son caractère spéculatif, ce qui ne l'empêche pas de devenir une science fondée sur un raisonnement positif, avec une sphère d'activité parfaitement distincte de celle des autres sciences : la sphère des idées qui n'en sont pas moins des faits véritables.

Ainsi la philosophie n'a plus seulement pour objet la connaissance des idées *à priori*, mais de toutes celles en général qui ont été conquises et lui sont fournies par l'expérience. C'est une tâche qui s'impose d'elle-même, qui est pour ainsi dire inévitable, car les idées renferment des contradictions qu'il faut absolument écarter, et sont comme autant de problèmes à résoudre.

Cette conception originale de la philosophie permet à Herbart de réaliser le but qu'il s'était proposé et de faire de la philosophie ce qu'elle devrait être : le lien réunissant les diverses parties de notre savoir en un seul organisme. La méthode employée par Herbart dans tous ses ouvrages est adaptée à ce but et contribue à la conciliation du raisonnement *à priori* avec le raisonnement positif. La théorie la plus abstraite n'est pas à ses yeux dépourvue de valeur, si elle peut être vérifiée par la réalité, ou, pour mieux dire, s'il y a des faits réels, qu'elle seule est en état de nous expliquer. C'est pourquoi Herbart s'applique toujours à ce que toutes ses recherches soient étroitement liées avec les sciences naturelles et prépare, par cela même déjà, l'accord de la philosophie avec la science, à une époque où l'idéalisme transcendant était encore à l'apogée de sa puissance et où la spéculation, fière de ses succès, rejetait avec dédain toute entente avec la nature.

Cependant les idées de Herbart concernant la philosophie et son rapport avec les sciences, si hautes qu'elles soient, ont besoin d'être considérablement développées pour acquérir une signification durable. Ainsi, par exemple, sa conception de la logique comme première science philosophique avec un caractère formel devra subir une transformation radicale. La logique, en qualité de science fondamentale, ne peut se borner à une tâche aussi restreinte. Il faut qu'elle pénètre dans la nature même de nos idées; par suite, elle sera forcée de s'unir à la théorie de l'entendement, et de puiser dans la nature de notre savoir la connaissance des moyens propres à mesurer notre esprit au moyen d'une réflexion systématique. En un mot, la logique de Herbart devra se transformer en une science ayant pour objet l'étude des lois et de la nature de nos pensées, et de toute recherche scientifique. La conception de la métaphysique comme d'une science écartant les contradictions des idées suggérées par l'expérience demande aussi à être modifiée sous certains rapports. A vrai dire, les contradictions ne se trouvent pas dans les idées qui nous sont ordinairement fournies par l'expérience, mais dans celles qui sont conquises au moyen de l'expérience et de l'observation scientifiques. Par exemple, l'idée du moi conscient de soi-même, dans la signification ordinaire du mot, ne renferme pas de contradiction.

Elle ne s'y montre que lorsque nous voulons avoir une explication scientifique de cette idée et la mettre en rapport avec la conception philosophique de l'objet. C'est alors seulement que surgissent des difficultés sérieuses, et, comme la science positive n'est pas en état de les résoudre, elle les abandonne à la métaphysique, dont la tâche consiste précisément à transporter le problème, du terrain positif où elle le trouve, sur un terrain critique, où il pourra être résolu. Nous ne pouvons nous engager dans une analyse détaillée de la méthode métaphysique ; nous dirons seulement que la conception de cette science doit être transformée de manière à considérer comme son but spécial d'écarter les contradictions renfermées dans les principes auxquels aboutissent les sciences positives.

On ne peut nier cependant la grandeur de la position métaphysique de Herbart. La philosophie avait fait jusque-là de vains efforts pour prouver l'existence réelle du monde et connaître l'essence véritable de l'être en soi. Kant lui-même, qui a le mérite incontestable d'avoir posé une définition exacte de l'idée de l'être, échoua encore contre cet écueil dangereux. — Or le raisonnement de Herbart est capable de mettre fin une fois pour toutes à ces démonstrations inutiles. Selon lui, l'existence de l'objet est une position absolue, un fait primitif renfermé dans la nature même de nos sensations. Notre esprit est forcé de l'accepter et de le considérer comme un être parfaitement distinct du sujet. Indiquer une position semblable, c'est rompre définitivement avec l'idéalisme, c'est prouver en même temps que notre savoir, basé sur l'expérience, ne peut être absolu, et que l'être en soi se refuse obstinément à une perception quelconque, l'acte de la perception par lui-même étant déjà quelque chose de relatif. Il s'ensuit que la position métaphysique de Herbart est celle du réalisme critique. Non-seulement, la définition de la philosophie, mais aussi la méthode employée par Herbart, fournit un terrain propice pour la conciliation du raisonnement *à priori* avec le raisonnement basé sur l'expérience; mais sa conception de l'être et la manière dont il détermine le rapport mutuel entre le sujet et l'objet y contribuent aussi.

Dans sa métaphysique et dans sa théorie de l'entendement, Herbart penche visiblement du côté du réalisme. Cependant la plus positive de ses opinions, celle qui affirme que les formes des objets nous sont imposées par eux, ne répond pas aux exigences actuelles de la théorie de l'entendement, fondée sur des résultats psychologiques et psycho-physiques. Celle-ci accorde, il est vrai, que les formes des choses nous sont prescrites, mais elle se hâte d'ajouter qu'elles nous sont imposées par la nature de notre organisation

physico-psychique. — Une nouvelle conception de la philosophie et du but de la métaphysique dans son rapport avec le savoir positif, une position originale en face de l'idéalisme d'une part et du réalisme *dogmatique* de l'autre, voilà les deux mérites immortels de Herbart, mérites qui nous forcent à considérer son système comme le véritable point de départ de la nouvelle direction philosophique, née sur les débris communs du transcendantalisme et du réalisme dogmatique, impossible après Kant, — direction qui seule possède toutes les conditions nécessaires d'une existence durable.

Faut-il rappeler encore les mérites de cet illustre penseur dans les autres parties de la science? Nous avons eu déjà l'occasion d'apprécier les immenses services qu'il a rendus à la psychologie, et nous n'ignorons pas qu'il est généralement reconnu aujourd'hui pour le véritable réformateur de cette science. Tout erroné que soit son point de départ métaphysique, il n'en est pas moins avéré que nous lui devons l'application d'une méthode exacte aux recherches psychologiques et la réduction des divers phénomènes psychiques à un principe commun, ce qui a préparé le développement actuel de cette science.

Qu'il nous soit permis de compléter encore par quelques mots l'exposé des remarques de Zimmermann et de Drobisch sur la philosophie pratique, c'est-à-dire sur la morale de Herbart. Nous n'entreprendrons pas une analyse critique de ses « idées pratiques ». Ce n'est pas certainement dans cette théorie, qui a besoin encore d'être modifiée sous certains rapports, que nous voyons le mérite principal de Herbart. Il ne consiste pas également, selon nous, dans l'union étroite de la morale avec l'esthétique; les plus grands services que Herbart ait rendus à la philosophie pratique, c'est de lui avoir donné une base originale et complètement indépendante de toute controverse théorique, et d'avoir trouvé la définition véritable de la liberté de la volonté. Nous savons déjà comment Herbart est parvenu à ces réformes importantes; pour comprendre cependant la valeur de la première, il faut se rendre compte du danger qui résultait pour la société moderne de l'antagonisme continuel de tant de doctrines éthiques, complètement différentes et souvent même opposées les unes aux autres. Poser l'idéal moral au-dessus de toute discussion théorique, démontrer que rien ne saurait en atténuer le caractère absolu, — car le principe éthique, ayant son origine dans la nature morale de l'homme, restera éternellement le même, — c'est assigner assurément un point inébranlable à la philosophie morale, c'est la mettre à l'abri de tous les orages. Quant à la seconde de ces réformes, nous observerons encore que le problème

de la volonté posé ainsi qu'il l'a été par Herbart, cesse d'être psychologique et devient un problème éthique, vu que la liberté n'est pas, selon lui, une faculté psychique, mais un état de l'âme auquel nous avons tous le droit de parvenir au moyen d'une certaine perfection morale. La liberté, ajoute-t-il, ne consiste pas dans une indépendance complète de toute influence, mais dans une dépendance plus ou moins exclusive d'influences purement intérieures; elle est, en un mot, une véritable liberté spirituelle de l'individu.

Nous n'avons pas épuisé la liste de tous les mérites de ce grand penseur. Il a rendu aussi des services considérables à la pédagogie et à la philosophie sociale, auxquelles il a imprimé une direction nouvelle et où il a dévoilé des horizons jusque-là inconnus. Il les unit étroitement toutes deux à la psychologie, et, après avoir indiqué cette science comme base véritable et sûre de leurs recherches, il charge la philosophie morale d'en régler le but. Cette subordination de la pédagogie et de la philosophie sociale à des principes psychologiques et éthiques constitue une réforme complète. De plus, ce que n'a pas remarqué Drobisch, dans la philosophie sociale, l'individu est l'objet principal des considérations de Herbart; le perfectionnement, la sécurité, les droits de l'individu en un mot, voilà ce qu'il indique comme but suprême de l'Etat et de son organisation. Sur ce point encore, comme sur tant d'autres, Herbart est l'adversaire implacable de Hegel, qui avait sacrifié l'individu à l'Etat, la partie au tout. — Il suffit enfin de se rappeler l'impulsion puissante donnée par l'école de Herbart aux recherches pédagogiques et sociales pour comprendre la portée véritable de ces réformes.

Voilà sous quel aspect se présentent la position historique et les mérites philosophiques de Herbart. L'exposé que nous venons de faire a pu convaincre nos lecteurs que c'était un penseur d'un esprit universel, vigoureux et puissant. Ses recherches se présentent sous des couleurs moins brillantes que celles de Schelling ou de Hegel; mais gardons-nous bien d'oublier qu'elles sont empreintes d'un caractère complètement différent. Méconnu de ses contemporains, il sera apprécié de la postérité. L'influence de ses doctrines grandira à mesure qu'elles s'affranchiront des liens scolaires, qui les ont longtemps entravées et qu'elles se développeront librement. Lorsque la philosophie de Herbart aura cessé d'être la philosophie d'une école et qu'elle sera considérée comme la plus saine et la plus vive de toutes les semences qui sont tombées, après Kant, sur le terrain de la spéculation, alors certes, cette semence produira une moisson plus abondante.

MAURICE STRASZEWSKI.

NOTES ET DOCUMENTS

DE L'HISTOIRE DE LA SENSATION ÉLECTRIQUE

On s'est beaucoup occupé, depuis quelque temps, de l'histoire des interprétations que la conscience a successivement données à l'homme des impressions reçues par ses sens. On a cherché à établir, par exemple, qu'au temps des poèmes homériques la désignation par le langage des diverses couleurs était encore très-vague [1].

Il existe une autre sensation dont l'histoire pouvait offrir un certain intérêt : c'est celle de la rupture ou de la fermeture du courant électrique, que nous déterminons aujourd'hui par les mots de *secousse* ou de *commotion*. Cette sensation a été évidemment connue de tout temps sur les bords de la Méditerranée par la torpille et en Egypte par le silure du Nil, aussi bien que par le gymnote en Amérique. Dès lors, on peut rechercher quelle idée les anciens se faisaient de la sensation électrique avant la fameuse expérience de Leyde (1749), et avant qu'Adanson eût identifié la secousse des poissons électriques à celle de la bouteille de Muschenbroeck?

Malheureusement, le poème de Cléarque sur la torpille est perdu; mais, depuis l'antiquité, les passages où il est parlé de la torpille et du silure abondent, et il est facile de se convaincre que jusqu'aux temps modernes, la sensation électrique a été très-généralement assimilée à l'impression du froid et désignée par les mêmes termes. Oppien, dans ses *Halieutiques*, dit que « le sang *se glace* », de celui qui touche la torpille (ἐκ δὲ οἱ αἷμα πήγνυται); et plus loin : « La ligne échappe à la main du pêcheur tant est puissant le *froid* qui vient aussitôt l'engourdir, τοῖος γὰρ κρύσταλλος ἐνίζεται αὐτικὰ χειρὶ. »

Dans l'édition de 1842-1846 du *Thesaurus Græcæ linguæ*, on trouve pour la première fois le mot κρύσταλλος indiqué avec le sens de *tor-*

1. On pourrait alléguer des exemples contemporains du même fait. C'est ainsi qu'en breton, comme on s'en assure en interrogeant les gens, aussi bien que par des exemples tirés du dictionnaire de Grégoire de Rostrenen (édition de 1834), le même mot *glas* s'emploie pour désigner une étoffe ou un vêtement *bleus*, une pomme ou un pré *verts*, une barbe *grise*, un cheval *gris*-pommelé, etc.

por, précisément en se rapportant à ce passage d'Oppien. C'est là un contre-sens fait sous l'influence d'une notion moderne. Les auteurs du *Thesaurus* n'étaient pas tombés et ne pouvaient pas tomber dans cette erreur, donnant au mot κρύσταλλος le même sens que les anciens, c'est-à-dire celui de *glacies*, *gelu*.

Claudien, dans une pièce de poésie bien connue sur la torpille, s'inspire d'Oppien :

> Sed latus armavit *gelido* natura veneno;
> Et *frigus*, quo cuncta rigent animata medullis
> Miscuit, et proprias *hiemes* per viscera duxit.
> . . . . . .
> . . . . . Metuendus ab imis
> Emicat horror aquis; et pendula fila secutus
> Transit arundineos arcano *frigore* nodos
> Victricemque ligat *concreto* sanguine dextram.

Mais un témoignage considérable est celui d'un homme de l'antiquité profondément versé dans les sciences biologiques, nous voulons parler de Galien. Dans plusieurs endroits, il revient sur la torpille, sur les effets de son contact. Et partout il assimile ceux-ci aux effets du froid. Le passage le plus caractéristique est celui où il décrit l'engourdissement (*De locis effectis*, liv. III, chap. II : dans les causes diverses qui le provoquent, il n'oublie pas de signaler, à côté de l'action du froid, celle du contact de la torpille. Des Grecs, la même notion passa aux Arabes [1].

Un très-intéressant passage d'Abd-Allatif, qui vivait au XIIe siècle, confirme cette interprétation donnée de tout temps à l'impression produite sur nos organes par le contact des poissons électriques, avant l'époque où les mots dont nous nous servons aujourd'hui ont servi à la désigner. « Nous ne devons pas omettre, dit Abd-Allatif dans « sa *Relation de l'Égypte*, le poisson connu sous le nom de *riada* « (ici le silure du Nil), parce que l'on ne peut le toucher, quand il « est vivant, sans éprouver un tremblement auquel il est impos- « sible de résister; c'est un tremblement accompagné de *froid*, « d'une torpeur excessive, d'une formication dans les membres et « d'une pesanteur telle que l'on ne peut ni se retenir, ni tenir quoi « que ce soit. » (Trad. de S. de Sacy.)

On notera que de Sacy commente le mot *riada* comme ayant la signification de « poisson qui fait trembler ». Il est en effet remar-

1. Je dois adresser ici tous mes remercîments à M. Carrière, secrétaire de l'École des langues orientales, qui a bien voulu me prêter pour ces recherches un concours aussi éclairé que dévoué.

quable que l'idée de *tremblement*, qui est un effet du froid et non de la commotion électrique, se retrouve aussi bien que l'idée d'*engourdissement*, autre effet du froid, derrière tous les noms ayant servi en Europe et en Asie à désigner les poissons électriques : d'une part, νάρκη en grec, *torpedo* en latin; de l'autre, *trembleur*, nom que les pêcheurs donnent sur nos côtes à la torpille ; *Drillvtiss* en hollandais du XVIIe siècle; *Zitterfisch*, *Zitteraal*, en allemand...

Cependant on découvre d'assez bonne heure déjà, et bien avant la découverte de la bouteille de Leyde, une tendance à distinguer les effets de la secousse électrique de l'action du froid. Le mérite de cette analyse plus exacte de la sensation donnée par les poissons électriques revient peut-être aux Arabes. A ce point de vue, le passage suivant de la *Cosmographie* de Cazwini est curieux : « Celui « qui touche le râada avec sa main, dit-il, est renversé par une « commotion et un écroulement... » Ces termes, qui nous sont donnés par M. Carrière comme la traduction littérale du passage de Cazwini, rendent très-bien l'effet éprouvé. Au XVIIIe siècle, Kæmpfer (*Amœnitates exoticæ*, p. 509 et suiv.) donne à son tour une très-bonne description de la secousse de la torpille : « partes nervosas ac « duriores ita corripiens, ut manus, tibias, ulnas, verbo articulos « majores luxari tibi putes. » Toutefois Kæmpfer se laisse entraîner lui aussi à parler du tremblement, du *froid* qui s'empare des gens qui touchent les torpilles, dont il compare l'action à celle d'un éclair glacé, « frigidi fulguris instar. »

En comparant la décharge des poissons électriques à la foudre, Kæmpfer ne veut faire évidemment allusion qu'à l'instantanéité du phénomène. Ce *frigidum fulgur* ne doit point être pris comme un premier pas fait dans la voie de l'explication vraie du phénomène offert par les poissons électriques, mais seulement comme une preuve de l'embarras où l'on était de l'expliquer, à une époque où le progrès des sciences d'observation ne permettait plus comme autrefois de confondre entièrement l'action du poisson électrique et celle du froid.

G. Pouchet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Franck. — Philosophes français et étrangers. Paris, in-12, Didier.

M. Franck vient de réunir en un nouveau volume, sous le titre de *Philosophes français et étrangers*, un certain nombre d'articles philosophiques publiés, depuis quelques années, dans le *Journal des Débats* et dans le *Journal des Savants*. On est heureux de retrouver ici réunies ces études savantes d'histoire de la philosophie de notre temps, en France et à l'étranger, qui sont autant de modèles excellents de critique philosophique. La tâche d'en rendre compte n'est pas facile. Comment toucher en quelques pages à tant de noms célèbres et surtout à tant de systèmes plus ou moins profonds et originaux, sans risquer de ne faire qu'une sèche et ennuyeuse énumération ? Pour éviter cet inconvénient, nous renonçons à être complet et, quoique tout soit digne d'attention et d'intérêt dans les hommes et les idées que M. Franck fait passer sous nos yeux, nous nous permettrons de faire un choix et de n'insister que sur ce qui nous a paru le plus nouveau et le plus intéressant.

A propos de l'histoire de M. de Rémusat, auquel M. Franck rend un si juste hommage, comme écrivain et comme philosophe, il nous parle de la philosophie anglaise, depuis Bacon jusqu'à Locke, où s'arrête M. de Rémusat, mais il ne nous dit rien des philosophes contemporains. Sans doute on peut parler de tout, il faut se borner surtout en un petit volume; aussi ne songerions-nous nullement à lui faire un reproche de n'avoir pas ajouté les philosophes anglais contemporains à tous les philosophes français et étrangers dont il analyse les doctrines, si, au lieu de les passer purement et simplement sous silence, il ne les excluait, dans son avant-propos, d'une façon qui nous semble un peu trop dédaigneuse. « Assez d'autres, dit-il, se sont chargés d'être les interprètes et les apologistes de cet empirisme verbeux qui ne laisse rien subsister de vrai dans l'esprit ni de réel dans la nature. » Il nous semble que des penseurs comme Stuart Mill, Herbert Spencer ou même Alexandre Bain, seraient dignes d'une exclusion moins méprisante. Nous ne savons pas même si, à tout prendre, un esprit aussi ennemi des chimères que M. Franck ne trouverait pas encore plus à recueillir dans leur verbeux empirisme que

dans les ambitieuses constructions métaphysiques allemandes, ou même italiennes, dont il fait si bien toucher du doigt les défauts et les chimères. Il faut admirer en effet la justesse, la fermeté d'esprit dont il fait preuve dans ses jugements sur tant de systèmes divers, français, allemands ou italiens. Quel remarquable esprit de critique, toujours fondé sur ce qu'il y a de plus solide en philosophie, sur ce qu'il y a de plus en harmonie avec les croyances universelles ! Nul ne personnifie mieux l'esprit philosophique en éveil devant l'esprit de système. Il est sans indulgence, sans pitié pour tout ce qui n'a que l'apparence de la profondeur, avec la réalité de l'obscurité, pour toutes les atteintes panthéistiques, plus ou moins bien dissimulées, à la liberté ou à l'individualité, pour tous les tours de passe-passe métaphysiques, enfin pour tout ce qui ne se comprend pas. Ainsi il ne se laissera pas plus éblouir par la Sovrintelligenza de Gioberti que par l'intelligence supra-consciente de l'Inconscient de Hartmann ; ainsi il n'a qu'une foi bien médiocre aux processus si en honneur dans la philosophie allemande. « Les processus, s'écrie-t-il, c'est si commode ! On leur fait dire tout ce qu'on veut ! » Sous cette critique d'ailleurs, il y a un dogmatisme ferme, bien arrêté, une méthode et des principes qu'on voit sortir de l'insuffisance ou des contradictions des systèmes.

Sauf le jugement trop sévère que nous citions tout à l'heure sur la philosophie anglaise contemporaine, à peine en trouverons-nous quelque autre où nous ne soyons pas en complet accord avec lui.

Parmi les philosophes français dont il nous entretient, le seul actuellement vivant est M. Janet qui mérite bien cette exception. Il apprécie comme il convient, le mérite, le savoir, la profondeur de son grand et bel ouvrage sur les *Causes finales*, non cependant sans lui reprocher de n'avoir pas maintenu le principe de la finalité comme un principe de la raison, sauf à le démontrer par l'expérience, comme d'ailleurs il le fait si bien, contre les adversaires des causes finales.

De même que M. Franck, nous avons moins de sympathies et d'affinités pour d'autres philosophes d'une tout autre école qui sont déjà bien oubliés, quoiqu'ils aient eu leurs adeptes et qu'ils aient fait quelque bruit, il y a un certain nombre d'années. Il est bien difficile de se rendre compte du succès de l'abbé Bautain à ceux qui, comme nous, ne connaissent que ses ouvrages philosophiques. C'est sans doute par ses qualités personnelles, plus que par ses doctrines, qu'il a eu le don d'agir sur certaines âmes. Comme le dit très-bien M. Franck, cette métaphysique et cette psychologie bizarres ressemblent « au gnosticisme combiné avec l'alchimie et relevé de loin en loin par quelques observations tirées de la science moderne. » L'adversaire passionné et souvent aveugle des doctrines de Cousin, Pierre Leroux, ne nous étonne pas moins avec sa foi dans les mérites et les vertus de sa triade merveilleuse, sensation, sentiment, connaissance. Par le talent métaphysique, comme par le style, Jean Raynaud est bien supérieur à son ami Pierre Leroux ; on lit toujours le beau livre *Ciel et Terre ;*

on ne peut pas ne pas rendre justice à ce puissant, ingénieux et sincère effort pour concilier la philosophie et la théologie, ainsi que l'a fait M. Ferraz dans son *Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, sans avoir d'ailleurs plus de goût que M. Franck lui-même, pour toutes ces hardies transmigrations à travers les astres.

Voilà pour la philosophie française. La part de l'Allemagne, c'est le dernier, le plus à la mode de ses systèmes, la *philosophie de l'inconscient* de Hartmann. Dans son excellent livre sur le pessimisme, M. Caro a surtout considéré par le côté moral la doctrine de Hartmann et de son maître Schopenhauer; M. Franck, dans une suite d'articles qui déjà avaient été fort remarqués dans le *Journal des Savants*, examine le système tout entier et tout en rendant justice aux qualités qui ont fait le succès du livre, au mérite, à l'intérêt, à la richesse de certains détails, à l'originalité de certaines vues, il accable avec sa logique et son bon sens l'ensemble du système, les principes et les conséquences, les plus répugnantes à notre nature, auxquelles ait jamais abouti un philosophe, au moins depuis cet Hégésias d'Alexandrie, surnommé πεισιθάνατος, comme Schopenhauer et même Hartmann, auraient bien mérité de l'être. Mais, pour laisser de côté le Nirvana bouddhiste, le nihilisme, le renoncement volontaire à perpétuer le mal en perpétuant l'espèce, la fin du monde par le libre consentement de l'humanité, tout n'est pas aussi neuf qu'il semblerait au premier abord dans cette singulière doctrine. Sous ce nom nouveau d'inconscient, on reconnait la nature des anciens et particulièrement de Lucrèce, la nature des philosophes du XVIIIe siècle et parculièrement de Diderot, la nature vivante et animée poursuivant aveuglément ses fins, mêlée à toutes choses et produisant toutes choses, depuis le minéral jusqu'à l'homme. Ce qui appartient en propre à Hartmann, c'est la prétention d'entrer plus avant avec l'inconscient dans le fond et dans l'explication de toutes choses, de la pensée elle-même. Pour perfectionner le système de son maître Schopenhauer, il imagine d'ajouter à la volonté inconsciente, qui en est le principe unique, un autre élément, l'idée, non moins inconsciente d'ailleurs que la volonté elle-même. Cette volonté inconsciente et cette idée inconsciente réunies en un seul principe, voilà, dit Hartmann, ce que j'appelle l'inconscient. On ne peut analyser avec plus de clarté ni signaler avec plus de sagacité et de force que M. Franck les endroits faibles, les incohérences, les contradictions, soit de la phénoménologie, soit de la métaphysique de l'inconscient. Dans l'impossibilité de reproduire en entier cette analyse et cette critique, nous sommes obligés de nous borner à quelques points particuliers. Pour prendre d'abord la volonté telle que l'entend Hartmann, et qui est une des deux bases de son système, M. Franck, qui n'aime pas qu'on abuse des mots, déclare qu'une volonté qui s'ignore, qu'une volonté inconsciente, n'est pas une volonté. La volonté n'existe pas sans la conscience de vouloir et sans la conscience de ce qu'on veut. Cependant M. Hartmann est obligé d'expliquer comment la conscience, qui est un fait, sort des deux

éléments inconscients de l'inconscient. C'est ici surtout qu'il prête le flanc aux incisives et ironiques critiques de M. Franck. Voici comment, selon le philosophe allemand, les choses se passent entre la volonté et l'idée inconscientes associées dans le principe unique de l'existence. Un jour arrive, sans qu'on sache ni pourquoi ni comment, que l'accord cesse entre l'une et l'autre et qu'une lutte se déclare. L'idée qui ne doit l'être qu'à la volonté a l'ingratitude, comme dit M. Franck, de se détacher du sein maternel, c'est-à-dire de la volonté qui se propose de la réaliser. La volonté s'étonne, elle est stupéfaite de cet acte d'émancipation, et voilà comment la conscience naît. « La conscience, dit M. Hartmann, cité d'après l'exacte traduction de M. Nolen, exprime la stupéfaction que cause à la volonté l'existence de l'idée qu'elle n'avait pas voulue et qui cependant se fait sentir à elle. » Comment ne partagerions-nous pas un peu, avec M. Franck, cette stupéfaction de la volonté ? Ce qui suit d'ailleurs n'est pas propre à la faire cesser, ou même à la diminuer. Avec la conscience apparaît la matière organisée dont elle ne peut se passer : « La grande révolution est consommée; le premier pas est fait vers l'affranchissement du monde. L'idée est émancipée de la volonté ; elle pourra s'opposer à elle dans l'avenir comme une puissance indépendante et la soumettre à ses lois après avoir été jusque-là son esclave. »

Dans tout cela, M. Franck croit voir comme un fragment de la théogonie des gnostiques. Sous les traits acérés de sa dialectique, rien ne reste de cette œuvre de pure imagination et de cette brumeuse mythologie. Non-seulement il ne voit là que pure fantaisie, mais un tissu de contradictions qu'il ne retrouve pas moins nombreuses dans la théologie de l'inconscient, et qu'il relève les unes après les autres. Pas davantage ne trouvent grâce devant la délicatesse de ses sentiments, comme devant sa raison, les grossières théories sur l'amour empruntées à Schopenhauer, ni la perspective d'un suicide universel de la volonté et du genre humain pour l'extinction radicale de la souffrance et pour terme final du progrès.

Laissons maintenant la philosophie allemande et la philosophie française pour la philosophie italienne, que nous avons mise la dernière parce qu'elle nous a paru la partie la plus intéressante de tout l'ouvrage. M. Franck n'a pas été le seul à analyser et à juger les divers philosophes que nous venons de passer en revue; mais il est un des premiers qui nous ait fait connaître en France quelques philosophes italiens de grand mérite dont, non seulement les ouvrages, mais le nom même était presque ignoré parmi nous. C'est lui qui est aujourd'hui en France le principal correspondant et interprète de l'Italie philosophique[1]. Dans un volume précédent, *Les moralistes et les philosophes*, non moins intéressant et savant que celui-ci, il avait rendu compte d'un

1. Il est juste de mentionner aussi divers articles de M. Beaussire sur la philosophie italienne.

ouvrage de M. Fiorentino, professeur à Bologne, sur Pomponace[1]. Aujourd'hui, il nous fait connaître un autre ouvrage du même auteur sur Telesio et sur l'idée de la nature dans la Renaissance italienne[2]. A la méthode rationnelle *à priori*, aux formules hardies et tranchantes auxquelles M. Fiorentino soumet plus ou moins arbitrairement l'histoire, on reconnaît un disciple de Hegel. L'antithèse de l'esprit et de la nature caractériserait, suivant lui, toute la philosophie ancienne. La philosophie du moyen âge se résumerait en ce trait unique, qu'elle a cherché toute réalité dans un autre monde, le genre et l'espèce en dehors de l'individu, la matière et la forme en dehors de leur union, l'intellect en dehors de l'âme, la perfection et la vertu en dehors de la vie, et Dieu en dehors des choses. La Renaissance, au contraire, fait tout rentrer dans ce monde. Cela est ingénieux sans doute, mais combien d'objections ne se présentent pas à l'esprit contre l'exactitude de ces brillantes antithèses! Pour n'en reproduire qu'une seule, le mysticisme, objecte M. Franck, n'a-t-il donc pas existé dans ce que l'auteur appelle improprement la philosophie de la Renaissance, comme s'il y avait eu en effet une philosophie unique de ce nom, et comme si cette période n'avait pas vu éclore et lutter une foule de systèmes opposés? M. Franck loue l'auteur du savoir et du soin avec lesquels il a recherché et exposé les origines et les principes de la philosophie de Telesio et des lumières nouvelles qu'il nous donne sur sa vie, sur son influence et sur l'Académie cosentine. Il lui reproche le défaut, à peu près commun à tous les auteurs de monographies, d'avoir grandi son personnage outre mesure et de donner à quelques-unes de ses pensées sur la physique une importance et une portée qu'elles n'ont pas. Il est bien loin surtout de partager l'enthousiasme du professeur de Bologne pour la prétendue découverte qu'il attribue à Telesio de l'identification de la sensation et du mouvement, non plus que pour le principe de la conservation de soi-même, érigé en principe suprême de la morale.

De M. Fiorentino, M. Franck passe à un autre historien de la philosophie italienne, M. Ferri, beaucoup moins allemand et hégélien et avec lequel nous avons tous les deux plus d'affinités de méthode et de doctrines. En effet, M. Ferri, d'origine italienne et professeur aujourd'hui à l'université de Rome, a reçu une éducation toute française : il a été un des meilleurs élèves de notre Ecole normale supérieure et un des meilleurs disciples de notre ami toujours regretté, M. Saisset, auquel il a dédié son *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*. Parmi les ouvrages de M. Ferri, nous mentionnerons aussi un savant mémoire, publié plus récemment en italien, sur un *Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote* nouvellement découvert parmi les

1. Pietro Pomponazzi, *Studi storici su la scuola Bolognese e Padovana in secolo XVI*.

2. *Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, 1872

manuscrits d'une bibliothèque de Rome [1]. Au sujet même de ce mémoire, un débat très-vif, dont la *Revue* a parlé, s'est engagé entre M. Fiorentino et M. Ferri. Mais nous n'avons à nous occuper ici que de l'*Histoire de la philosophie italienne au XIXe siècle*, où nous nous plaisons à reconnaître, avec M. Franck, des qualités toutes françaises d'exposition, de méthode, et d'impartialité historique.

Nous ne voulons pas suivre M. Franck dans l'analyse qu'il nous donne des deux volumes de M. Ferri. Une première partie de l'ouvrage est consacrée à l'exposition des doctrines expérimentales qui ont dominé au XVIIIe siècle en Italie. Une large place est faite à ceux qui ont réagi contre ces doctrines, à Galuppi, que M. Cousin nous a fait connaître; à Mamiani, notre illustre correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques. Mais M. Franck s'est surtout attaché à Rosmini et à Gioberti, dont les systèmes métaphysiques ont eu un si grand retentissement en Italie et ont été exposés avec un soin particulier et beaucoup d'étendue par M. Ferri.

Ni l'un ni l'autre ne nous sont complètement inconnus; mais tous deux méritaient d'être connus davantage. Comme penseur, l'abbé Rosmini Serbati l'emporte beaucoup sur Gioberti. Esprit indépendant, autant qu'il pouvait l'être dans le cercle de l'orthodoxie, d'où il n'a pas voulu sortir, fondateur d'un ordre à la fois monacal et philosophique, riche et ayant consacré toute sa fortune à la propagation de ses idées et de sa foi, auteur d'un système qui embrasse l'universalité des choses, moraliste et publiciste, il est digne de la longue étude que lui consacre M. Ferri et dont M. Franck nous donne une analyse critique du plus haut intérêt, même pour ceux auxquels Rosmini n'était pas tout à fait étranger. Par le cardinal Gerdil, un Italien comme lui, l'abbé Rosmini se rattache à Malebranche, avec lequel son système présente quelques ressemblances. Il est un ontologiste, de même que la plupart des principaux philosophes italiens dont nous aurons à parler d'après M. Franck. Pour expliquer les choses, il part, non pas de l'âme et de la conscience, mais de l'idée ou de l'être universel qui, selon lui, est la condition de toute expérience et de toutes nos connaissances, qui seul rend présents à notre esprit tous les objets avec lesquels nous sommes en rapport, qui est à la fois le fondement de la science et de la réalité, comme aussi de la moralité et de la perfection. De cette idée innée, identique à celle de l'être, il déduit les existences particulières et l'âme elle-même, non sans s'exposer, comme tous les ontologistes, à quelques accusations de panthéisme, dont il se défend avec chaleur, et sans doute avec la plus entière bonne foi, en faisant les plus grands et les plus subtils efforts pour concilier ses doctrines avec celles de l'Église et de la foi. Dans l'impossibilité de résumer avec une plus grande brièveté l'analyse si substantielle que donne M. Franck de ses idées métaphysiques, je me borne à noter

1. *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto dell' Angelica di Roma*. In-4°. Roma, 1876.

qu'à l'imitation de Campanella, il répand la sensibilité dans toute la nature et croit reconnaître une vie latente jusque dans les minéraux. En psychologie, il admet une faculté commune à l'âme et au corps, qui est le principe de la vie et de toutes les fonctions organiques. Rosmini est un animiste comme Stahl, sauf cependant qu'il n'accorde à l'âme que le pouvoir de vivifier le corps et non de le fabriquer.

Gioberti, qui a joué un plus grand rôle dans la politique, est bien inférieur comme penseur à Rosmini, avec lequel sa métaphysique, qui n'a rien de bien original, présente quelque analogie. Il est encore plus célèbre par son livre sur la *Primauté* que par ses spéculations métaphysiques. Tous deux d'ailleurs placent le pape en tête de leur système de morale et de politique, comme l'idée de l'être en tête de leur philosophie.

Après MM. Fiorentino et Ferri, c'est avec M. Vincenzo di Giovanni, professeur au collège national de Palerme, que M. Franck nous fait pénétrer dans une autre partie de l'histoire de la philosophie italienne. En outre de divers autres ouvrages d'antiquités, de littérature, en l'honneur de sa patrie, M. di Giovanni a publié une intéressante *Histoire de la philosophie en Sicile* depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours [1]. Que la Sicile, dès les temps anciens jusqu'à nos jours, ait été un pays de grande culture intellectuelle ; que, sous l'influence de la Grèce dans l'antiquité, de la scolastique et des Arabes du moyen âge et ensuite de la Renaissance, elle se soit montrée très-apte aux études psychologiques, cela est certain; mais il ne s'ensuit pas qu'elle ait produit des œuvres véritablement originales et qu'il y ait eu, à proprement parler, une philosophie sicilienne, depuis Empédocle ou Gorgias de Leontium jusqu'à M. di Giovanni. La scolastique ou la philosophie péripatéticienne a été enseignée par les Jésuites jusque vers les premières années du XVIIIe siècle, époque à laquelle le cartésianisme pénètre en Sicile comme à Naples. Fardella, dont nous avons parlé assez longuement dans notre *Histoire de la philosophie cartésienne*, a vécu sur le continent; il relève de Descartes, de Leibniz et de saint Augustin et n'est un philosophe sicilien que par sa naissance.

Nous connaissions Fardella, mais M. di Giovanni nous fait pour la première fois connaître Thomas Campailla, philosophe et poète cartésien, l'auteur du poème en vingt chants de l'*Adamo*, où il expose, d'après Descartes, le système de l'univers. Désormais nous devrons faire place à Campailla à côté de trois autres poètes cartésiens, le cardinal de Polignac, Benoît Stay, secrétaire de trois papes, et de l'abbé Genest, les seuls dont nous ayons parlé dans notre *Histoire*.

Pour rencontrer un philosophe sicilien vraiment original, il faut aller jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle, jusqu'à Miceli. Non content d'être l'historien de Miceli, M. di Giovanni en est l'éditeur [2] et l'ar-

1. *Storia della Filosofia in Sicilia da i tempi antichi al Secolo XIX*, 2 vol. in-12. Palermo, 1873.

2. *Il Miceli ovvero dell' ente, uno e reale; dialoghi tre seguiti dallo specimen scientificum Micelii, non mai fin qui stampato*, 1 vol. in-12. Palermo, 1864.

dent apologiste [1]. Miceli, né en 1737, mort en 1781, a fondé en Sicile une école, l'école Monréalésienne dont le berceau est le séminaire de Monreale, que, comme élève ou comme professeur, il n'a pas quitté pendant toute sa vie. Son système est condensé et formulé en propositions et démonstrations, à la façon de Spinoza, dans le *Specimen scientificum* qui n'a pas plus d'une trentaine de pages dont M. Franck nous donne une excellente analyse. M. Miceli débute par l'ontologie, comme Rosmini. Il n'y a d'être véritable que celui qui a en lui-même la raison de son existence. Cet être, qui est Dieu, renferme en lui toutes les réalités et toutes les perfections, l'activité illimitée, infinie, la vie, la liberté, car rien du dehors ne saurait le contraindre. Miceli appelle liberté d'indifférence la liberté ainsi définie; grâce à cette définition, qui est la même que celle de Spinoza, il peut dire que le monde est l'œuvre de la liberté divine. L'essence divine, dans sa simplicité, admet la distinction de trois personnes ou hypostases, qui sont la toute-puissance, la sagesse et la charité. Il en donne des définitions où l'on voit l'effort, plus ou moins heureux, pour concilier l'unité de substance avec le dogme chrétien de la création et de la liberté divine. En dehors de ces trois modes de l'existence divine, rien n'est qui puisse s'appeler une chose réelle. L'âme n'est qu'une participation de la toute-puissance ou force infinie; sa liberté n'est que la liberté même de Dieu. Rien ne lui appartient en propre, si ce n'est la conscience. Toute action sans conscience n'est pas une action de l'âme, mais de la force universelle, que Miceli appelle aussi la volonté physique. L'âme, comme la nature, ne subsiste que par une action immanente de Dieu. Assurément c'est là du panthéisme, non pas sans doute celui de Spinoza ou de Hegel, puisque le Dieu de Miceli est la force infinie avec la conscience, l'intelligence et l'amour; c'est, comme le dit M. di Grovanni, un panthéisme dynamique. Je ne sais quels autres apologistes ont dit que c'était un panthéisme bien entendu ou même un panthéisme catholique.

La doctrine de Miceli, propagée par les cahiers des élèves du séminaire de Monreale, a eu en Sicile un certain nombre de disciples, tous ecclésiastiques, qui ont cherché à compléter la doctrine du maître. Parmi eux, nous nommerons Rosario Castro, qui a pris parti, en 1848, pour l'insurrection de Sicile, et qui a été élu député du Parlement sicilien. Parmi ces philosophes siciliens mêlés aux agitations et aux révolutions de la politique, comment ne pas être ému du sort de Nicolas Gazzili, qui, après avoir publié un essai philosophique à dix-sept ans, fut fusillé à dix-huit comme ayant pris part à une conspiration contre le roi de Naples?

Laissons de côté le célèbre Ventura, qui appartient à l'Italie et même à la France autant qu'à la Sicile et qui d'ailleurs, malgré sa vaine restauration du thomisme, a été un orateur, un agitateur, un polémiste

1. *Il Miceli ovvero l'apologia del sistema, nuovi dialoghi.* 1 vol. in-12. Palermo, 1865.

plutôt qu'un philosophe, pour finir par un philosophe plus digne de ce nom, par Benedetto d'Acquisto.

Benedetto d'Acquisto, mort archevêque de Palerme en 1866, est, d'après M. di Grovanni et M. Franck, un des plus grands penseurs, non seulement de la Sicile, mais de toute l'Italie. La psychologie tient une plus grande place dans sa philosophie que dans celle de Miceli et de quelques-uns de ses disciples. On y reconnaît l'influence de Cousin dans ses *Éléments de philosophie fondamentale*, et celle de Miceli, plus ou moins dissimulée, dans son *Système de la science universelle*. Ce qu'il semble avoir surtout emprunté à Cousin, c'est la théorie de la raison impersonnelle. La raison, faculté souveraine et sublime, se développe, dit-il, dans l'âme, par l'effet du rapport interne qui l'unit à sa cause, c'est-à-dire à l'absolu. « Sans l'absolu, le nécessaire, l'éternel, l'immense, le conditionnel, le contingent, le temps et l'espace seraient incompréhensibles. Ces deux sortes d'idées sont inséparables dans notre intelligence, l'une ne précède pas l'autre; elles sont corrélatives; la connaissance les embrasse toutes deux à la fois. Son but, dans le *Système de la science universelle*, est de montrer l'enchaînement des causes et des effets, à partir de la cause première, de cette réalité absolue, de cette perfection souveraine, sans laquelle nous ne saurions comprendre le conditionnel et l'imparfait. Étant souverainement parfait, l'être premier est tout-puissant et nécessairement agissant. Pour échapper aux accusations dont Miceli a été l'objet, d'Acquisto distingue deux créations, l'une nécessaire, qui est la possibilité intrinsèque en Dieu, l'autre libre, qui est la manifestation extérieure de la puissance créatrice.

Quant à la réalité des créatures ou à ce qu'on appelait, dans l'ancienne philosophie, le principe d'individuation, il cherche à en rendre compte par la distinction de deux choses, au sein de l'acte créateur ou de la vie infinie, à savoir le produit même de l'acte, indéterminé, indéfini, et le concept défini, déterminé, qui le représente à l'intelligence divine. C'est dans l'union substantielle de ces deux éléments, dont l'un est la force, l'autre la loi, sans laquelle la force qui agit n'aurait ni direction ni but, qu'il fait consister l'existence propre et l'individualité de toutes les créatures, tandis que Miceli ne leur laissait en propre que la négation. Après avoir posé la force et l'intelligence, l'activité et la pensée, comme les conditions de toute existence particulière, il en fait une application, qui n'est pas sans intérêt et sans originalité, à l'âme et au corps, à l'homme et à l'univers, où tout, selon lui, est vie, force et mouvement. La même raison qui est la loi de la création est la loi de l'homme; de là ce principe fondamental de sa morale : Dieu veut dans l'homme son propre vouloir, moyennant le libre vouloir de l'homme.

Telle est l'esquisse du livre de M. Franck, dont nous n'avons fait que suivre fidèlement les traces. S'il y a profit à l'étudier pour les connaissances dont il enrichit parmi nous l'histoire de la philosophie, il n'y en a pas moins à se pénétrer de sa méthode, de l'esprit et des principes de

cette critique si nette, si sûre et si sage. Il y joint un rare talent d'exposition, un style toujours clair, toujours français, sans rien perdre en précision et en rigueur scientifique. Nous nous joindrons à lui, en terminant, pour féliciter M. Vincenzo di Giovanni de son excellente histoire, qui a mis en lumière toute une école que nous ne connaissions pas et qui nous montre, malgré quelques exagérations fort respectables de patriotisme local, que la Sicile tient une place considérable dans l'histoire de la philosophie en Italie[1].

FRANCISQUE BOUILLIER
(de l'Institut).

E. Maillet. — DE L'ESSENCE DES PASSIONS, ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE ET MORALE. 1 vol. in-8°, 433 pages. Paris, Hachette, 1877.

Dans une *préface* intéressante, M. Maillet fait connaître l'intention générale et l'esprit de son livre, qui est un essai de conciliation entre les hypothèses nouvelles de l'*association* et de l'*évolution*, et les doctrines spiritualistes. Nous lui accorderons volontiers la possibilité logique de maintenir le déisme, et même d'agrandir l'idée de Dieu dans l'hypothèse d'une nature toujours en mouvement, qui progresse et qui évolue sous la direction de la finalité infinie. Descartes disait déjà : « La nature des choses matérielles est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites; » et M. Maillet a raison d'ajouter qu'il est plus digne de Dieu d'avoir créé le monde par évolution que par fabrication. Mais la conciliation est moins aisée peut-être sur le terrain de la psychologie que dans le domaine des questions métaphysiques. L'idée d'une âme indépendante, distincte de l'organisme qu'elle dirige, s'adapte moins que l'idée de Dieu aux conclusions des systèmes qui, considérant l'association ou la transformation comme la loi suprême des choses, sont logiquement conduits à subordonner le moral au physique, le supérieur à l'inférieur.

Quoi qu'il en soit de ces tendances générales, le but particulier de M. Maillet a été de tenter pour les passions ce que d'autres psychologues français ont fait avec succès depuis une vingtaine d'années pour l'association des idées, pour la mémoire, pour la conscience, pour l'imagination : une monographie psychologique qui puisse servir d'élément et de contribution à l'histoire définitive de l'âme humaine, de même que les monographies historiques des villes et des provinces servent de préparation à la grande histoire nationale. Seulement les passions se prêtent moins que d'autres facultés à cette étude cir-

1. Nous n'avons pu parler de tous les philosophes siliciens dont il est question dans l'ouvrage de M. Franck. Une des omissions que nous regrettons le plus est celle du P. Giuseppe Romano dont M. Vincenzo di Giovanni vient de faire l'éloge devant l'Académie de Palerme. Cet éloge nous arrive trop tard pour que nous ayons pu le mettre à profit dans cet article.

conscrite et spéciale. M. Maillet, dès le début de son livre, a quelque peine à établir ce qu'on pourrait appeler leur état civil. Il fait remarquer que certains psychologues les rattachent à la sensibilité, d'autres à l'activité, quelques-uns même, comme les cartésiens, à l'intelligence. Pour remédier à ces indécisions, M. Maillet cherche la caractéristique vraie de la passion, et il croit la trouver surtout dans un déploiement d'activité et d'activité désordonnée. La passion est pour lui ce qu'elle était pour les anciens, un trouble de l'âme, *perturbatio animi*, une tempête de l'esprit : et la théorie des passions se rattache, non à la psychologie normale, mais à la psychologie morbide, pathologique.

La définition exacte de la passion et de la place qu'elle occupe parmi les autres désordres de l'esprit oblige M. Maillet à exposer ses idées sur la nature de l'âme considérée dans l'unité de son essence et la multiplicité de ses éléments. Après avoir tour à tour repoussé les trois hypothèses de l'animisme, de l'organicisme et du duodynamisme, il se prononce pour une conception intermédiaire, dont il recueille les germes dans la monadologie de Leibniz, et aussi dans les théories modernes de l'association. L'âme est une force supérieure qui domine un ensemble de forces subordonnées, d'énergies vitales; celles-ci dominent à leur tour les forces inférieures, les forces physico-chimiques. « Dans l'âme coexistent des formes, enveloppées, pour ainsi dire, les unes dans les autres, et dont chacune est une idée impérative, sous la domination de laquelle viennent se ranger, comme autant d'éléments, les formes antérieurement réalisées dans la nature. » (P. 22.) Or, les forces inférieures, quoique subordonnées et entraînées dans le concert harmonieux auquel l'âme préside, ne perdent pas pour cela leur activité propre ; elles ne sont pas « comme des pierres dans les édifices qu'élève la main des hommes : elles aspirent à se dégager, à s'émanciper, à secouer le joug de l'idée directrice, et, quand elles y réussissent, c'est la passion qui éclate, la passion et les autres troubles de l'âme, la maladie et la folie. »

Qu'un fait physique, comme la maladie, soit une perturbation de l'âme, le résultat de l'affaiblissement qui se serait « produit dans l'action idéale et régulatrice de l'âme, » c'est ce que peu de gens accorderont. La métaphysique de la maladie, telle que l'esquisse M. Maillet (p. 39-49), semble avoir quelque droit à rejoindre les chimères de l'idéalisme. Ce qui sera contesté aussi, c'est que la folie soit un trouble purement intellectuel et indépendant de l'organisme. Cela dit, il faut reconnaître ce qu'il y a d'ingénieux dans la distribution symétrique que M. Maillet propose pour les trois perturbations de l'âme : la passion est présentée comme un désordre intermédiaire entre la maladie et la folie, un désordre à la fois conscient et organique, et un désordre relatif, à la différence de la maladie, qui est un trouble passager de l'organisme inconscient, et de la folie, qui est un trouble presque absolu de l'âme consciente. La passion, comme la maladie, comme la folie, est un fait où se manifestent des énergies latentes, des forces ordinairement comprimées et dociles, mais qui, à certains moments, libérées et révoltées, viennent rompre

l'équilibre de l'âme. Seulement, ce qui la distingue essentiellement, c'est que les activités d'où elle résulte sont à la fois organiques et physiques.

Le *livre II* est consacré à déterminer avec précision les éléments et l'essence de la passion. Pour cela, au lieu de recourir à l'analyse psychologique, l'auteur préfère consulter d'abord l'histoire (p. 138-181). C'est dans les théories des philosophes qu'il recueille « les éléments essentiels dont la passion se compose. » Après avoir demandé tour à tour une consultation à Platon et Aristote, à Descartes, Leibniz et Spinoza, sans oublier les Stoïciens, M. Maillet se tient pour satisfait : « Les divers éléments de la passion, dit-il, sont dès à présent entre nos mains. » Il ne reste qu'à donner plus de rigueur scientifique et une forme plus moderne aux données historiques de la philosophie.

Quels sont donc les éléments de la passion? M. Maillet en distingue trois, qui appartiennent à trois ordres différents de conceptions : la métaphysique, la physique et la psychologie. Les deux premiers représentent la part de la fatalité dans la passion, le troisième la part de la liberté.

Comment ne pas être surpris tout d'abord que la définition de ce que M. Maillet appelle l'élément métaphysique de la passion le conduise à se demander quelle est la loi universelle des choses, à discuter l'idée du progrès, l'idée du devenir, et enfin l'idée du *rythme*, c'est-à-dire d'une sorte de progrès intermittent, d'une alternance continue et mesurée? Autant l'esprit serait satisfait de l'intervention d'une métaphysique sage et rigoureuse qui rattache les faits à leurs principes immédiats, autant il est déconcerté, quand il voit apparaître, à propos d'une analyse psychologique telle que l'étude des passions, des principes vraiment trop éloignés, des considérations trop générales, des lois qui embrassent toute l'humanité et tout l'univers? Au-dessus de l'activité libre et consciente de l'homme, il y aurait, à en croire M. Maillet, un courant d'activité instinctive, impersonnelle, spécifique, qui, tantôt se ralentissant, tantôt s'animant et se déroulant avec agitation, serait le principe premier soit du calme et de la paix, soit du trouble et du désordre de l'âme. Dans cette hypothèse, le caractère individuel devient une ondulation à grande amplitude du rythme universel; la passion au contraire est une ondulation courte et imprévue (p. 194). N'est-il pas vrai que l'auteur ici enfle un peu ses conceptions et que l'esprit hésite à le suivre dans les affirmations sans preuve de sa métaphysique indiscrète?

Avec l'élément physiologique et l'élément psychologique de la passion, nous revenons à des observations plus positives. M. Maillet résume les travaux de la physiologie moderne sur le siège des passions, sur la corrélation du système nerveux et de l'activité psychique, sur la production et la diffusion de l'énergie nerveuse. Une excitation extraordinaire, anormale et morbide des nerfs, tel serait le principe physiologique de la passion. Quant à l'élément psychologique, il consisterait dans un consentement de l'âme, dans une défaillance de la raison.

De même que la défaillance de la volonté constitue le vice, la défaillance de la raison constituerait la passion. Par là, les passions seraient des actes volontaires et libres du moi. Avouons que M. Maillet ne parvient pas à mettre absolument hors de doute cette participation réfléchie de l'âme à la passion. L'homme permettrait librement à sa raison de s'abaisser ? Est-ce prouvé ? Les difficultés de la question se trahissent jusque dans les expressions contradictoires que l'auteur emploie pour concilier dans la passion la fatalité et la liberté. « Il faut concevoir, dit-il, un consentement de l'âme d'une nature telle qu'elle s'y sépare d'elle-même et tout ensemble y reste attachée à elle-même. C'est une défaillance dans laquelle nous restons continuellement capable de nous reprendre nous-même ; *c'est un déchirement sans rupture ; c'est une secousse tout intérieure, dans laquelle les parties qui se séparent restent en même temps unies d'une manière transcendante et mystérieuse.* » (P. 230). N'est-ce pas le cas de rappeler à l'auteur l'aveu expressif qui lui a échappé quelques pages plus haut : « Je crains de m'égarer dans la logomachie ? »

Le *livre III*, qui a pour titre *des Formes de la passion*, n'appartient pas plus que les précédents à la psychologie pure. L'auteur y cède encore à la tendance qui lui est naturelle de généraliser outre mesure et d'élargir le cadre de ses études. C'est ainsi que, avant d'examiner les passions individuelles de l'homme et les passions collectives des nations il étudie « les passions de la nature » (p. 248-263). Que faut-il entendre par là ? M. Maillet prétend retrouver dans la nature l'image des deux courants qui entraînent les passions humaines vers le bien ou vers le mal. La nature animée et personnifiée nous est présentée comme un ensemble de puissances et d'aspirations placées en face de la volonté divine par une sorte de dualisme imité des cosmogonies grecques. Tantôt l'activité de la nature secondera l'action bonne de Dieu, tantôt elle lui résistera par je ne sais quelle révolte sourde et s'opposera à la perfection complète de l'œuvre créatrice. La nature aura donc des passions bonnes et mauvaises : les unes qui seront, par exemple, les révolutions géologiques destinées à préparer des états meilleurs ; les autres, la persistance des races inférieures, les cataclysmes qui détruisent sans améliorer. Comme métaphores, de telles analogies seraient déjà discutables : mais qu'en dire, lorsqu'elles se donnent pour des vérités ? Et il n'est guère possible de douter que l'auteur ne prenne au pied de la lettre ce qu'il appelle la *forme psychologique* de l'activité de la nature. La preuve, c'est qu'il nous parle des ruses, des artifices de la nature, des souffrances que lui impose la passion (p. 262). Ainsi un orage destructeur, une épidémie pernicieuse, moins encore la conservation d'une espèce animale sans beauté et sans utilité, comme le crapaud : tous ces faits seraient des passions, des douleurs de la nature. Il nous est impossible de suivre M. Maillet dans les conjectures aventurées de cette mythologie naturaliste, de cette physique anthropomorphe, qui, sur la foi de quelques analogies vagues, prête à la nature les caractères de

l'homme. Nous préférons à ces spéculations hasardées les réflexions qui suivent sur le développement des passions dans l'humanité elle-même et sur le rôle qui appartient dans l'histoire aux hommes passionnés. Ce sont de belles pages notamment que celles que l'auteur consacre à l'apparition de la pitié et de la charité dans le monde et à la forme enthousiaste que ces sentiments, comme tous les autres, revêtent à leurs débuts.

Amené à définir le principe des deux formes essentielles qu'il distingue dans la passion, la passion bonne, qui nous rapproche de l'idéal par l'exaltation et l'élan de nos facultés, la passion mauvaise, qui, par un mouvement irrationnel et une défaillance de notre nature, nous dégrade et nous rabaisse, M. Maillet présente une théorie qui n'est pas à l'abri de toute objection. La passion mauvaise lui paraît être le résultat de l'influence des causes efficientes; la passion bonne, de l'influence des causes finales. « Ce qui est présent dans l'homme, lorsque des passions mauvaises et brutales le rejettent dans les formes inférieures de son activité, c'est la puissance réelle et objective de la nature, se manifestant par la loi de l'hérédité ou de l'atavisne; c'est la force de l'humanité antérieure, encore vivante au fond de ses entrailles, avec toute la série des habitudes qu'elle a successivement contractées. Et, de même, ce qui est présent en nous, dans les passions généreuses, c'est a puissance divine de cette nécessité du progrès qui vit en toutes choses... » (p. 285). On voit quelle serait la conséquence singulière de cette généralisation absolue : le mal consisterait dans les habitudes acquises, le bien dans l'effort pour créer des habitudes nouvelles. Tout serait mauvais dans le legs du père, dans les acquisitions de l'hérédité, tout au contraire serait bon dans les aspirations vers des fins nouvelles. Il est évident que M. Maillet répudierait ces conséquences ultra-révolutionnaires : mais qu'elles soient contenues logiquement dans sa héorie, c'est ce dont on ne saurait douter. Ajoutons qu'il y a un véritable sophisme à imaginer un conflit, quelque chose comme la lutte de l'esprit du bien et du génie du mal, entre l'ordre des causes efficientes et l'ordre des causes finales, alors que les causes efficientes ne sont, si je puis dire, dans le système même de l'auteur, que des causes finales au repos et fixées par l'hérédité. Comment comprendre que les habitudes transmises par nos ancêtres doivent être maintenant mauvaises, pour cette seule raison qu'elles sont transmises, tandis qu'à l'origine et chez nos ancêtres elles devaient être bonnes, pour cette raison qu'alors elles se formaient sous l'action de la loi du progrès ?

Le *livre IV*, *Rapport de la volonté et des passions*, est avant tout un chapitre de morale, où sont recherchés les moyens de lutter victorieusement contre la passion. La question se réduit à savoir si, dans cette lutte, nous pouvons compter sur une volonté absolue ou seulement sur la force d'autres passions. L'auteur repousse ces deux hypothèses exclusives, ou plutôt essaye de les concilier, en distinguant deux degrés dans la volonté, d'une part la volonté comme noumène, comme

chose en soi, d'autre part la volonté comme phénomène, celle-ci n'étant guère que la passion transformée. « Comme phénomène, la volonté est une synthèse réelle de forces organiques et psychiques, solidement reliées les unes aux autres par une habitude, ou plutôt par une série d'habitudes personnellement contractées. » Au fond, nous voyons développée ici cette grande vérité que la volonté humaine se crée peu à peu, qu'elle a besoin d'être édifiée, et qu'elle trouve des aliments jusque dans les dispositions passionnées.

La classification des passions, que M. Maillet aborde dans le cinquième et dernier livre, est un travail particulièrement délicat et compliqué. Quel principe choisir pour distribuer en catégories, malgré leur diversité infinie, les mouvements désordonnés de l'âme ? Sera-ce la nature des objets qui servent de terme et de but à ces excitations intérieures ? Ou bien prendra-t-on pour point de départ les caractères intrinsèques et subjectifs des passions ? ou encore le siège physiologique auquel les passions correspondent ? C'est à ce dernier parti que s'est arrêté M. Maillet. Il admet en effet trois séries de passions : les passions organiques, les passions mixtes ou organico-cérébrales, enfin les passions cérébrales. Cette énumération n'est guère que la reproduction de celle que proposait il y a quelques années l'auteur de la *Physiologie des passions*, M. Ch. Letourneau[1]. Dans ce livre nous trouvons déjà indiquées trois catégories de passions, les passions nutritives, sensitives et cérébrales. Seulement M. Maillet pousse l'analyse un peu plus loin que son devancier. C'est ainsi que dans la première catégorie il distingue d'abord deux passions fondamentales, l'audace et la peur, puis trois séries de phénomènes passionnés correspondant aux trois besoins essentiels de l'homme, à la nutrition, à la génération, enfin à un besoin plus vague et assez mal défini qu'il « appelle le besoin d'excitation ». Le défaut principal de cet essai de distribution méthodique, c'est que l'auteur met sur la même ligne des passions générales que l'âme ressent à l'occasion de tous ses amours, de toutes ses inclinations, l'audace et la peur, et puis des passions toutes particulières, étroitement limitées et circonscrites dans leur siège comme dans leur objet, la gourmandise par exemple et l'instinct sexuel. C'est là du reste un défaut commun à la plupart des classifications tentées par les psychologues dans les régions confuses et obscures de la sensibilité. Dans la division qu'il propose pour les *Émotions*, M. Bain lui aussi fait figurer côte à côte la peur, la colère, et l'amour du beau, l'amour du vrai, juxtaposant aussi dans des catégories analogues des phénomènes très-différents : d'une part des dispositions purement subjectives de l'esprit, qui répondent à un objet vague ou pour mieux dire à une multitude d'objets, et d'autre part des affections toutes spéciales, caractérisées par la poursuite d'un seul et unique but.

1. Ch. Letourneau, *Physiologie des passions*, 1 vol. in-12, Paris, Germer Baillière, 1868, p. 81.

Une plus longue analyse serait nécessaire pour faire ressortir les mérites d'un livre qui, malgré ses défauts, contient d'excellentes parties et témoigne à toutes ses pages d'une grande élévation morale. Le style y est plein, riche, abondant, et par son abondance même ne laisse place à aucune obscurité. La pensée est personnelle, sûre d'elle-même, avec un tour dogmatique très-marqué. L'ouvrage enfin est une série de tableaux bien faits dont le défaut le plus grave est d'être placés dans des cadres un peu trop larges.

G. COMPAYRÉ.

Mac Cosh. THE LAWS OF DISCURSIVE THOUGHT, BEING A TEXTBOOK OF FORMAL LOGIC, PAR JAMES MAC COSH, PRESIDENT OF PRINCETON COLLEGE, NEW-JERSEY. — 1 vol. in-8°. New-York.

Ce livre est un excellent manuel de logique formelle, très répandu dans les écoles des États-Unis. Mais il a une portée plus haute, et c'est à ce titre qu'il mérite de fixer notre attention. On sait quelles ont été les conséquences des travaux d'Hamilton en logique[1]. A sa suite une école s'est formée qui a voulu, par une plus complète analyse des opérations de la pensée, briser les cadres de l'antique doctrine d'Aristote. M. Mac Cosh voit un progrès réel dans les travaux d'Hamilton, mais il n'en accepte les résultats que sous bénéfice d'inventaire, et son effort vise non pas à creuser davantage l'abîme entre l'ancienne analytique et la nouvelle, mais à fondre en un seul tout ce que l'une et l'autre contiennent de vérité.

Un vice originel altère à ses yeux toute la nouvelle analytique. « Les défauts et les erreurs de la nouvelle logique dérivent surtout de son origine germanique. Elle est altérée d'un bout à l'autre par la métaphysique de Kant, comme l'*Art de penser* l'est par la métaphysique de Descartes, et la logique de Mill par l'empirisme de Comte. Elle présuppose et implique toujours qu'il y a dans l'esprit des formes qu'il impose aux objets en les contemplant, et elle fait de la logique une science complètement *à priori*, qui pourrait être construite à part de toute expérience. » C'est là, d'après notre auteur, une erreur capitale; non pas qu'il nie l'existence en l'esprit de lois *à priori*, mais il soutient qu'on ne peut les déterminer sans l'expérience. Il faut donc, à son sens, observer toutes les opérations de l'esprit, en allant des plus simples, la formation des notions, aux plus complexes, les raisonnements, et de cette observation tirer par induction les lois générales de la pensée discursive. Aussi, dans son livre, les lois de la pensée, au lieu d'être énoncées dès l'entrée à titre de principes, ne sont-elles formulées qu'à la fin comme conclusions.

M. Mac Cosh ne s'abuse-t-il pas un peu sur l'originalité et la portée

1. Voy. nos *Logiciens anglais contemporains*.

de cette procédure? L'expérience qu'il institue pour découvrir les lois générales de la pensée discursive ne porte pas sur les faits eux-mêmes, car alors elle ne saurait conduire à la constitution d'une logique formelle; elle permettrait seulement de classer les différentes sortes de vérités objectives en un répertoire général et méthodique, comme fait la philosophie positive. Elle porte donc sur les opérations mêmes de l'esprit, sans souci de la nature des vérités objectives. Mais Hamilton n'a jamais, que nous sachions, prétendu déterminer *à priori* les lois de la pensée sans considérer les opérations réglées par elles. Il soutient seulement que le mécanisme discursif fonctionne toujours d'après les mêmes règles, qu'il opère sur une matière objectivement vraie ou objectivement fausse. L'idée même de rechercher les lois de la pensée en tant que pensée implique que ces lois existent, abstraction faite des matériaux divers auxquels, en fait, elles peuvent être appliquées, et cela Mac Cosh ne pourrait le contester sans mentir au titre de son ouvrage.

Quoi qu'il en soit de cette critique générale, les *Lois de la pensée discursive* témoignent d'efforts souvent heureux pour éclaircir, justifier et ordonner ce qui dans les trouvailles d'Hamilton est de bon aloi.

La clef de tout l'ouvrage, ce qui permet de retrouver la pensée de l'auteur après qu'elle a paru brisée par des développements inévitables dans son manuel, est une théorie des notions. D'après M. Mac Cosh, une notion donnée doit être considérée à un double point de vue, celui de la compréhension et celui de l'extension. On l'avait dit avant lui et depuis longtemps, mais on n'avait pas encore montré qu'en fait ces deux points de vue doivent être soigneusement séparés l'un de l'autre.

Toute notion est concrète ou abstraite, singulière ou générale. Le plus souvent, on ne fait pas de distinction entre les notions abstraites et les notions générales. Il est vrai que toute notion générale est abstraite; pour former une classe caractérisée par une ou plusieurs qualités communes, il faut avoir isolé mentalement ces traits généraux des traits individuels auxquels ils sont unis dans la réalité. Mais la réciproque n'est pas vraie; toute notion abstraite n'est pas générale. L'esprit part des représentations individuelles : il les demembre et forme ainsi les notions abstraites. Mais les notions n'ont par elles-mêmes aucune quantité; on ne peut dire par exemple que *blancheur*, *bonté*, *justice* soient plus ou moins étendues l'une que l'autre. Ce qui a extension, ce sont les classes des *objets blancs*, des *choses bonnes*, des *êtres justes*, et la formation de ces classes est une opération postérieure à l'abstraction.

On va voir quelle lumière cette distinction, en apparence peu importante, va jeter sur quelques points obscurs ou litigieux des doctrines hamiltoniennes. On sait ce qu'Hamilton appelle la *quantification du prédicat*, et quelles conséquences on en a tirées aujourd'hui. On sait de même ce qu'il appelle syllogisme en extension et syllogisme en compréhension. Soit l'argument : Tout homme est mortel, Socrate est homme, donc Socrate est mortel; on peut le traduire de deux façons :

La classe homme fait partie de la classe mortel, Socrate fait partie de la classe homme, donc il fait partie de la classe mortel ; ou bien : Mortel est inhérent à homme, homme est inhérent à Socrate, donc mortel est inhérent à Socrate. — Ces théories soulèvent de nombreuses et délicates questions : Le prédicat doit-il être quantifié dans toute proposition? Doit-on interpréter toutes les propositions dans le sens de la compréhension ou dans le sens de l'extension, ou dans les deux à la fois ?

D'après M. Mac Cosh, les jugements sont, comme déjà Thompson l'avait dit, substitutifs ou attributifs. Dans le premier cas, les termes sont unis par un lien d'identité ou d'égalité. Alors le sujet peut prendre la place du prédicat, et le prédicat la place du sujet. Dans cette catégorie rentrent tous les cas où les notions comparées sont toutes les deux ou singulières ou abstraites. Ainsi : Milton est l'auteur du *Paradis perdu*, Romulus fut le fondateur de Rome. On peut également dire : L'auteur du *Paradis perdu* est Milton, le fondateur de Rome fut Romulus. A cette classe appartiennent les propositions arithmétiques et géométriques : $3 + 3 = 6$. Ici, les termes sont tous les deux abstraits, et nous pouvons dire $6 = 3 + 3$.

Mais si les termes en présence sont l'un une représentation individuelle et l'autre un concept général, ou s'ils sont tous les deux des concepts généraux, le rapport entre eux n'est plus un rapport d'identité ou d'égalité, mais un rapport de compréhension et d'extension. Soit la proposition : Longfellow est un poète. Ici, le sujet est une représentation individuelle, et le prédicat un concept. La proposition peut être interprétée de l'une ou l'autre des façons suivantes : en compréhension, elle signifie que Longfellow a l'attribut d'écrire des poèmes ; en extension, elle signifie qu'il est de la classe des poètes. Soit un cas dans lequel les deux termes sont des concepts généraux, comme : Les crocodiles sont des reptiles. La proposition peut être interprétée encore de deux façons ; ou bien : La classe des crocodiles possède les attributs des reptiles, ou bien : La classe des crocodiles est contenue dans la classe des reptiles.

Restent les propositions dans lesquelles le prédicat est une notion générale distribuée, comme : « Tous les hommes sont tous les êtres raisonnables. » Il semble qu'ici les deux termes soient des concepts généraux, et cependant ces propositions rentrent dans la catégorie des jugements substitutifs ; on peut, sans en altérer le sens, en renverser les termes. Mais, à y regarder de près, les termes de ces propositions ne sont pas employés à titre de concepts généraux. Quand nous disons : « Tous les hommes sont tous les êtres raisonnables, » nous n'entendons pas dire : « Chaque homme = toute la classe des êtres raisonnables, » ni : « Chaque homme = chaque être raisonnable. » Le mot « tout » ne signifie pas « chacun », mais la totalité prise collectivement. En fait, le sens est : « La totalité de la classe homme = la totalité de la classe raisonnable. » S'il en est ainsi, les termes ne sont pas généraux, c'est-

à-dire applicables à un nombre indéfini de sujets, mais singuliers-abstraits. »

Il en résulte que la quantification du prédicat n'est pas générale, mais qu'aux propositions A, E, I, O, de tout temps reconnues par les logiciens, il convient d'ajouter une autre classe, V et A^2, dans laquelle les deux termes sont ou singuliers, ou abstraits, et convertibles.

Il suit de là que les raisonnements se distribuent à leur tour en plusieurs classes parallèles, suivant que les notions à unir ont entre elles des rapports d'équivalence et d'identité, et des rapports de compréhension et d'extension. Le principe qui règle la première catégorie s'énonce ainsi : « Des notions équivalentes à une même troisième sont équivalentes entre elles, » ou négativement : « Des notions non équivalentes à une même troisième ne sont pas équivalentes entre elles. » Celui qui préside à la seconde est le *Dictum de omni et nullo* des scolastiques : « Tout ce qui est affirmé d'une classe peut être affirmé de tous les membres de cette classe, » et négativement : « Tout ce qui est nié d'une classe peut être nié de tous les membres de cette classe. »

Sous le premier chef se rangent tous les raisonnements formés de jugements substitutifs, qu'ils unissent des termes concrets individuels ou des termes abstraits non généraux, par exemple :

Shakespeare a écrit *Hamlet;*
Celui qui a écrit *Hamlet* est le plus grand poète d'Angleterre ;
Donc Shakespeare est le plus grand poète d'Angleterre.

$$5 + 2 = 7$$
$$7 = 6 + 1$$
$$\text{Donc } 5 + 2 = 6 + 1.$$

Sous le second chef se placent tous les raisonnements faits de jugements attributifs. Ce sont tous les syllogismes de l'école, où il y a lieu de distinguer, suivant le degré de l'extension et de la compréhension, un grand, un petit et un moyen terme.

Ainsi, par suite de la distinction fondamentale entre les notions abstraites et les notions générales, le *Dictum de omni et nullo* n'aurait pas une application universelle, les notions unies par des rapports d'identité ou d'équivalence y seraient soustraites ; de même, le principe de substitution par lequel les logiciens de l'école d'Hamilton ont voulu remplacer le *Dictum de omni et nullo* ne s'appliquerait pas davantage à toute espèce de propositions et de raisonnements; la juridiction en serait restreinte à ceux des jugements et des syllogismes qui ne sont pas réglés par le *Dictum de omni et nullo*. Toutefois la catégorie des raisonnements par substitution où Jevons a voulu faire rentrer tous les syllogismes sans exception ne comprendrait pas les seuls raisonnements arithmétiques et géométriques, mais tous les raisonnements où les notions sont considérées au seul point de vue de la compréhension.

De la sorte, il y aurait, dans la pensée, des lois parallèles, aux juri-

dictions limitrophes. Aussi ne doit-on pas s'étonner de voir M. Mac Cosh en porter le nombre à huit : 1° la *loi d'identité :* le même est le même; 2° la *loi de contradiction :* il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps ; 3° la *loi du milieu exclu ;* 4° le *principe d'égalité :* des choses qui sont égales à une même chose sont égales entre elles; 5° le *Dictum* d'Aristote *de omni et nullo;* 6° les *principes d'attribution :* tout attribut implique une chose dont il est l'attribut ; 7° la *loi de division*, qui, avec le *Dictum* d'Aristote, préside aux raisonnements disjonctifs; enfin 8° les *principes du tout et des parties :* ce qui est vrai du tout est vrai de chaque partie; les parties constituent le tout.

Nous aurions souhaité que M. Mac Cosh s'expliquât plus complètement sur les circonscriptions distinctes de chacun de ces principes. Ces lois sont-elles simplement coordonnées les unes aux autres? ou bien les dernières, par exemple, sont-elles subordonnées aux premières? Le principe d'identité de contradiction et celui du milieu exclu sont-ils, comme l'ont pensé les anciens logiciens, d'une application absolument universelle, et est-ce sous leur garantie que s'exercent les principes d'égalité et d'attribution? La question vaut la peine d'être examinée et résolue. Selon la solution qu'on en donnera, l'unité de la pensée sera confirmée ou compromise. M. Mac Cosh estime peut-être que les trois principes d'identité, de contradiction et du milieu exclu président à toutes les démarches de la pensée discursive, qu'elle opère sur des notions abstraites ou sur des notions générales; mais on est en droit de lui demander comment les principes régulateurs des jugements substitutifs et des jugements attributifs s'y adaptent et en dérivent sans en altérer l'universalité.

Malgré ces quelques critiques, l'ouvrage de M. Mac Cosh n'en est pas moins l'œuvre d'un esprit pénétrant, méthodique et simplificateur, et il nous semble une pièce importante, propre à hâter la solution du grand procès ouvert par Hamilton et encore pendant parmi les logiciens.

LOUIS LIARD.

CORRESPONDANCE

LA CONSCIENCE
ET LA DÉSINTÉGRATION CENTRALE
(*LETTRE DE M. A. HERZEN*).

Monsieur le Directeur,

Je vous remercie de l'excellent résumé que vous avez pris la peine de faire de mon mémoire sur la *Loi physique de la conscience*. En terminant ce résumé, vous me reprochez de n'avoir pas donné de preuves expérimentales à l'appui de ma thèse; ce reproche m'a piqué au vif, parce qu'il est juste; j'aurais dû, sous forme d'introduction ou d'appendice, joindre ces preuves à mon mémoire. Permettez-moi de remédier à cette lacune, en indiquant ici à grands traits, autant que faire se peut dans les limites d'une lettre, les principaux ordres de faits qui convergent tous vers la loi que j'ai proposée, comme autant de boussoles braquées sur le pôle magnétique.

Ce n'est pas une relation d'expériences nouvelles que j'entends vous donner; je tiens beaucoup plus à montrer que tout ce que la physiologie sait de positif sur les fonctions du système nerveux corrobore la « loi » que j'ai proposée, et qu'il n'y a dans son arsenal pas un seul *fait* important qui la contredise. J'ai fait quelques expériences de détail, *mais j'aurais pu m'en passer*, car nous avons un fonds si riche de recherches, qui semblent avoir été instituées *ad hoc*, que je n'avais qu'à tirer de ce fonds; je n'aurais d'ailleurs jamais pu rivaliser avec les travaux classiques de tant d'illustres physiologistes.

Et d'abord, la physiologie générale démontre que le tissu nerveux, fibres et cellules, ne fait point exception à la loi biologique universelle que « dans la vie la période de *désorganisation* est la période d'activité », et que la désorganisation est suivie, pas à pas, de *réparation*, sans quoi la vie serait la mort. Mon point de départ était donc donné; les éléments nerveux se désintègrent en fonctionnant et se réintègrent immédiatement après avoir fonctionné; de sorte que *tout acte nerveux* a une phase désintégrative et une phase réintégrative. Cela étant hors de doute, je me suis demandé : *A laquelle de ces deux phases la conscience est-elle liée?*

Pour répondre à cette première question, il n'y a point d'*expérience* possible; seule, l'*observation* peut nous guider; mais elle nous guide sûrement, et parle si clair, qu'il n'y a pas à s'y tromper : *l'intégration et la réintégration des centres nerveux sont absolument inconscientes.* Nul n'a conscience du développement embryonnaire de son cerveau, ni de l'apparition ou de l'évolution de ses organes cérébraux, qui procède à son insu, comme sa croissance, comme la nutrition de ses muscles et de ses os. Une fois développés, les éléments centraux sont ébranlés par les impressions incidentes et entrent en activité; l'activité désintègre l'organe central et le fatigue; la fatigue est la mesure de la décomposition fonctionnelle; le sommeil pendant lequel il se *réintègre* le repose; l'état de fraîcheur qui en résulte est la mesure de la réparation accomplie. Or nous sommes conscients à l'état de veille, inconscients quand nous dormons profondément; voilà une première indication, très-grossière, du lien qui unit la conscience à la désorganisation. J'ai tâché de montrer que cette intermittence subsiste dans chaque acte central pris isolément; les éléments centraux qui travaillent pendant que je pense à une expérience, qui se décomposent et produisent en moi la conscience de ce qui m'occupe, cessent de travailler lorsque je vais me promener : ils *dorment* alors, ils se reposent ou se réintègrent, et ne produisent aucune conscience; et ainsi de suite, jusque dans les plus menus détails de la vie psychique. Ainsi, *la conscience est liée à la phase désintégrative des actes nerveux centraux.*

Cela posé, vient la seconde question : *Est-ce que toute désintégration est consciente?* Évidemment non, puisque les actes automatiques sont inconscients, quoiqu'ils soient, eux aussi, accompagnés de désorganisation. Mais l'observation démontre que, toujours et partout, les actes qui fatiguent le plus, qui donnent, en d'autres termes, la plus grande quantité de produits de décomposition, qui, en un mot, désintègrent le plus, sont *les moins automatiques, les plus conscients*, et que, au contraire, les actes qui fatiguent le moins, ceux qui s'accomplissent avec le minimum de décomposition fonctionnelle, sont justement *les moins conscients, les plus automatiques.* Il paraît donc que la désintégration ne produit la conscience que lorsqu'elle a une certaine intensité.

Ici, l'expérience devient possible, guidée et illuminée, bien entendu, par le contrôle indispensable de l'observation interne. Si nous ne possédions pas déjà les superbes recherches des physiologistes les plus distingués sur la *durée des actes psychiques* et sur la *calorification centrale*, j'aurais dû les entreprendre pour donner à ma thèse le baptême expérimental et pour l'entourer d'une forteresse de preuves écrasantes. J'aurais, sans doute, complètement échoué dans une telle entreprise; mais fort heureusement ces recherches existent, et ont d'autant plus de valeur qu'elles ont été faites sans aucune idée préconçue, relativement à la conclusion qui nous occupe dans ce moment.

Tout acte central est nécessairement lié à la production d'une certaine quantité de chaleur; la chaleur produite est une des expressions

de la désorganisation fonctionnelle. Il est très-regrettable que les expériences qui se rapportent à ce sujet ne puissent pas être faites sur l'homme avec la précision voulue; mais les admirables recherches de M. Schiff sur les animaux ont jeté une vive lumière sur les rapports de la thermogenèse centrale avec l'activité psychique; les lecteurs de la *Revue* se souviendront du résumé assez étendu que j'en ai donné dans le n° de janvier 1877. Je me permettrai seulement de rappeler que le dégagement de chaleur est d'autant plus considérable que l'impression reçue par l'animal observé est de nature à être, pour une raison quelconque, agréable ou désagréable pour lui, *intéressante*, en un mot, et surtout si elle est apte à attirer son attention, c'est-à-dire à éveiller une *vive conscience* d'elle-même. Si, au contraire, l'impression le laisse indifférent, c'est-à-dire si elle passe inaperçue ou à peu près et n'éveille que *peu ou point de conscience*, il ne se produit que fort peu de chaleur; c'est ainsi que l'influence de la même impression répétée plusieurs fois s'émousse rapidement; et l'on n'obtient bientôt que le minimum de calorification, dû au simple fait de la transmission nerveuse. Par exemple, les aiguilles thermo-électriques qui se trouvent dans le cerveau d'un chien que l'on effraye en ouvrant tout à coup un parapluie dirigé vers ses yeux, donnent au galvanomètre une déviation de 1°; chaque fois qu'on répète l'expérience, à intervalles de 10 minutes environ, la déviation diminue : l'animal comprend peu à peu que le parapluie ne lui fera aucun mal; il cesse de s'intéresser à cette impression, et la déviation atteint son minimum constant, dès que le chien semble ne plus s'occuper du tout de l'ouverture du parapluie. Un poulet que l'on effraye par un son violent, donne la première fois une déviation de 18°, puis de 14, puis de 12, puis de 9, et, lorsque le son cesse de l'effrayer, la déviation se maintient à 5°, minimum invariable dû à la transmission.

Nous voici plus avancés : nous pouvons dire que les actes centraux *accompagnés de la conscience la plus vive* sont précisément ceux qui entraînent une décomposition plus étendue et une calorification plus grande. D'où la première partie de ma formule : « L'intensité de la conscience est en rapport direct avec l'intensité de la désintégration fonctionnelle. »

Or qu'est-ce qui caractérise les actes centraux *accompagnés de la conscience la moins vive, ou tout à fait inconscients?* Une décomposition restreinte, une calorification réduite au minimum, et, en outre, une transmission relativement très-rapide. En effet, *tout acte nerveux central exige un certain temps pour s'accomplir* : la répétition, l'exercice, l'habitude *diminuent* le temps physiologique (ou psychologique), le réduisant à la moitié, au tiers de ce qu'il est au commencement. L'équation personnelle est à son maximum lorsque l'acte à accomplir est nouveau pour le sujet, lorsqu'il éveille par conséquent une conscience très-intense des sensations qui le provoquent, l'accompagnent et le suivent; elle diminue au fur et à mesure que l'acte devient habituel

et automatique; elle est à son minimum lorsque l'acte est tout à fait automatique et s'accomplit inconsciemment. Ici, je puis invoquer toutes les recherches connues sur la durée des actes psychiques, et je puis aussi y ajouter, comme une goutte de pluie à l'Océan, quelques expériences qui me sont propres. Je voulais constater sur l'homme que les réactions automatiques inconscientes sont réellement beaucoup plus rapides que les réactions conscientes volontaires les plus simples; c'est un fait d'expérience quotidienne; mais il était bon de préciser la vitesse relative des deux espèces de réaction. J'ai longtemps cherché la méthode, car il n'est pas facile d'avoir des réactions automatiques enregistrables chez l'homme; enfin l'idée me vint d'utiliser dans ce but les *cors aux pieds*. Je ne décrirai pas ici les détails techniques de mes expériences; il suffit de dire que le sujet devait retirer *la main et le pied*, avec la ferme volonté de les retirer *simultanément*, à l'instant même où il percevait la sensation tactile que je produisais en touchant légèrement son cou-de-pied. Après avoir bien établi que, sauf les premiers essais, toujours incertains, l'individu retire régulièrement *la main avant le pied*, je frappais, sans l'avertir, un petit coup sec sur un cor douloureux : le pied se retirait alors *avant la main*, à tel point que souvent l'individu pouvait lui-même constater que, au moment où il retirait volontairemenl et consciemment la main, son pied s'était déjà *depuis longtemps retiré tout seul*, c'est-à-dire involontairement et inconsciemment. Voici deux exemples : 1° Simple attouchement du cou-de-pied : la main précède le pied de 0",037 (trois fois de suite); attouchement d'un cor douloureux : la main ne précède plus que de 0",025 (deux fois); coup sec et inattendu sur le cor : le pied précède la main de 0",100. — 2° Simple attouchement d'un cor douloureux : la main précède de 0",050 (trois fois); légère chiquenaude sur le cor; le pied précède de 0",050; coup sec sur le cor : le pied précède de 0",125.

Ainsi, les actes automatiques sont caractérisés, comme je le disais tout à l'heure, par le peu de désorganisation et de calorification qui les accompagne, et surtout par la *rapidité de leur accomplissement*. D'où la deuxième partie de ma formule : « L'intensité de la conscience est en rapport inverse de la facilité et de la rapidité de la transmission centrale. »

Il faudrait écrire un volume pour exposer amplement toutes les preuves, que je ne fais qu'effleurer ici; j'espère néanmoins que ce qui précède suffit pour montrer qu'il existe déjà un nombre très-considérable d'expériences sur lesquelles repose ma « loi physique de la conscience », et que toutes les recherches que nous possédons sur la quantité des produits de décomposition qui résultent du travail intellectuel, sur la durée des actes psychiques et sur la calorification centrale, envisagées de ce point de vue, forment un tout homogène et parlent unanimement en faveur de ma thèse.

Votre bien dévoué,

A. Herzen.

Florence, 16 mai 1879.

REVUE DES PÉRIODIQUES

BRAIN

A Journal of neurology, etc., n° IV. — Janvier 1879

OBERSTEINER : *Recherches expérimentales sur l'attention.*

L'auteur, après avoir fait observer que, dans ces dix dernières années, de grands progrès ont été faits dans la connaissance des conditions des plus hautes manifestations psychiques, commence par quelques remarques préliminaires sur l'attention.

De deux sons, toutes choses égales d'ailleurs, on perçoit mieux le plus élevé ; mais qu'un élément étranger intervienne, — les souvenirs qu'éveille le son le plus bas par exemple, — c'est ce dernier qui sera perçu avec le plus de vivacité. D'autre part, un son bas et désagréable, toutes conditions égales d'ailleurs, pourra être perçu avec plus de vivacité qu'un son plus élevé.

La perception vive d'une sensation dépend donc non seulement de l'intensité de l'excitation, mais de sa qualité et des associations d'idées qu'elle éveille. De plus, nous pouvons si nous le *voulons*, et indépendamment de ces conditions, concentrer notre esprit sur une impression donnée, mais nous ne le pouvons qu'en arrêtant (*inhibiting*) toutes les autres impressions simultanées.

Ce n'est pas simplement sur les sensations que porte notre faculté d'arrêt. Elle s'exerce aussi dans le domaine de l'action et de l'idéation.

L'activité consciente du cerveau se manifeste donc sous trois modes, qui sont : 1° la perception et la sensation ; 2° la volition et l'action ; 3° la réflexion et la méditation. Les deux premiers agissent comme *excitant ;* le dernier a une action *inhibitrice*, d'arrêt, qui est celle de l'*attention*.

Dans cet article, Obersteiner se propose de mesurer ce dernier facteur ; en d'autres termes, il se propose de chercher le temps minimum nécessaire à un acte psychique donné chez différentes personnes, et de déterminer les conditions où l'on observe un retard bien net, ce retard étant en raison inverse de la force d'attention.

Il résulte de ses expériences que le retard est moins grand pour les esprits cultivés que pour les ignorants, pour les hommes que pour les femmes. La réaction, qui chez un sujet à l'état normal a en moyenne

une durée de 133 millièmes de seconde, dans l'état de fatigue et de somnolence égale 0″,183, avec un mal de tête égale 0″,171. Diverses expériences faites par l'auteur sont de la même nature que celles que nous venons de rapporter. La partie neuve de son travail consiste dans ses recherches sur les personnes atteintes de maladies mentales.

Dans la première période de la paralysie générale, il trouve comme moyenne de 12 expériences 0″,166 ; dans la période où les expériences sont encore possibles, 0″,281 et même 0″,755. Chez un individu atteint de délire, la variation va d'un minimum 0″,115 à un maximum 0″,340.

Le retard est sensible chez les vieillards, mais il résulte de l'état des cellules cérébrales plutôt que du degré d'attention.

Broadbent. *Un cas particulier d'affection du langage avec commentaire.*

Dans cet article intéressant, le Dr Broadbent rapporte l'observation d'un malade atteint d'une variété d'aphasie, et ce fait est pour lui l'occasion d'exposer la façon dont il comprend le mécanisme du langage et de ses altérations.

Il s'agit d'un homme intelligent qui, huit ans auparavant, avait contracté la syphilis et qui à la suite probablement d'une endartérite de la sylvienne gauche avait été frappé d'hémiplégie droite. Quinze jours après son attaque, au moment de son admission à l'hôpital, les mouvements étaient revenus en partie; mais il était absolument incapable d'écrire, et il ne pouvait dire que « *yes, yes,* » bien qu'il comprît tout ce qu'on lui disait. Plus tard, il peut dire spontanément son nom et quelques autres mots. Mais, quand on prononce un mot devant lui, il peut le répéter. Il comprend évidemment ce qu'il lit, mais il est incapable de lire à haute voix d'une manière correcte. Ainsi, au lieu de dire : « You may receive a report from other sources, etc., » il prononce : « So sur wisjee coz wenement ap ripsy, etc. » Il ne peut écrire ni une réponse qu'il veut faire, ni sous la dictée de quelqu'un; tout ce qu'il peut, c'est d'écrire avec un modèle sous les yeux, en épelant les mots lettre par lettre et en prononçant d'ailleurs lettres et mots d'une manière absolument fausse.

Il se rappelle quelques mots, peut les prononcer, mais il ne peut faire une proposition. Il dira par exemple : « Brother! Brother ! — Merica, — letter! — New-York! »

Il paraît avoir perdu en grande partie l'idée des nombres. Ainsi il sait ce que valent $6 + 5$ ou 6×2; mais il est encore incapable de savoir ce que valent 5×5.

Enfin il ne peut nommer les objets qu'on lui présente.

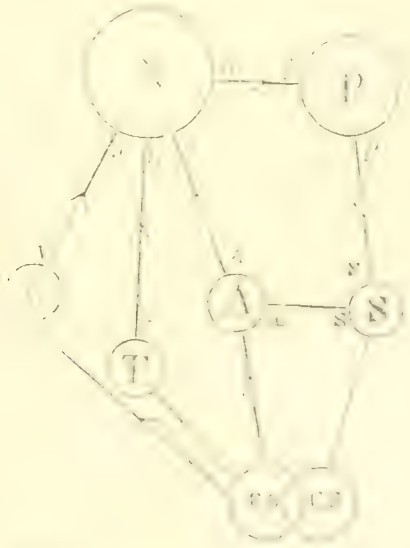
En résumé : 1° les idées n'évoquent plus dans son esprit la plupart des mots nécessaires pour leur expression; 2° il a perdu la faculté de faire une proposition; 3° la vue d'un objet ne lui rappelle plus son nom ; 4° il ne peut écrire les mots qu'on prononce devant lui ; 5° enfin il ne peut lire à haute voix, bien qu'il comprenne ce qu'il lit.

Quel est le mécanisme nerveux que l'on peut concevoir pour expliquer ces troubles psychiques? On peut faire des hypothèses, des schémas. Mais il faut tenir compte de ce que l'on sait sur la physiologie et la pathologie du cerveau. D'après Broadbent, on doit admettre un certain nombre de centres reliés entre eux et subordonnés les uns aux autres.

De même qu'il y a dans la moelle une série de centres pour les mouvements des membres, il y aurait dans le corps strié un centre pour les mots. Ce centre représenterait de simples combinaisons motrices et serait sans rapport avec l'usage intelligent des mots dans le langage; il fonctionnerait sous la direction du centre auditif.

La troisième circonvolution frontale gauche serait la *voie*, la *porte* pour l'expression intellectuelle par le langage. Cette circonvolution n'est pas le centre du langage, mais simplement le centre moteur des lèvres et de la langue.

Au-dessus de ces centres est un centre supérieur qui met en action la circonvolution de Broca, et qui est le véritable siège de la faculté du langage. Ce dernier doit être dédoublé, et l'on doit admettre un centre « nommant » et un centre « propositionnant », le centre nommant étant en rapport avec les centres sensoriels, tactile, auditif, visuel. Le schéma suivant nous fait voir la subordination de ces centres par rapport les uns aux autres, et il nous permet de comprendre les diverses



N. Centre pour les noms.
P. Centre pour les propositions.
A. Centre auditif.
V. Centre visuel.
T. Centre tactile.
S. 3e circonvolution frontale (centre moteur pour lèvres et langue).
CO. Couche optique.
CS. Corps striés.

altérations du langage d'origine cérébrale.

1° Une lésion du centre auditif amènera des erreurs de mots qui seront inconscientes pour le malade.

2° Une lésion entre le centre auditif et la troisième circonvolution, c'est-à-dire intéressant les connexions de ces deux parties, sera suivie d'une « erreur dans les mots », mais qui sera consciente pour le malade.

3° La lésion de la troisième circonvolution produira l'aphasie simple, où le malade comprend ce qu'on lui dit, sait ce qu'il veut dire, mais ne peut parler.

4° Des malades peuvent perdre la mémoire des mots tout en restant capables de construire une proposition. Ainsi un homme pouvait dire : « Oh ! oui, je suis beaucoup mieux que la dernière fois que je vous vis, » et ne pouvait prononcer les noms même les plus habituels.

5° D'autres ne peuvent faire une proposition tout en conservant la mémoire des mots.

Nous avons vu que le malade dont nous avons résumé l'observation ne pouvait « propositionner ». Ces faits montrent donc que l'on est au moins autorisé à admettre l'existence de deux centres en partie indépendants, l'un pour « nommer », l'autre pour « propositionner ».

6° Quand le malade ne peut nommer une chose, une lettre, un mot qu'il voit, il est probable que les liens qui réunissent le centre visuel au centre « pour les mots » sont intéressés.

7° Il en est de même, *mutatis mutandis*, en ce qui concerne le centre auditif.

Comme on le voit, les altérations du langage sont complexes ; on a le tort de les réunir sous le terme vague d'*aphasie*, et c'est par suite de cette confusion que beaucoup de médecins localisent à tort tous les troubles du langage dans la troisième circonvolution frontale gauche.

La lecture et l'écriture viennent encore compliquer le problème.

Pour la lecture il doit s'établir des connexions, des associations nerveuses entre le centre visuel et le centre acoustique et plus tard entre le centre visuel et le centre « pour les mots ».

C'est encore sous la direction du centre visuel que l'on apprend à écrire. Mais, comme pour le langage, il y a un centre pour l'écriture, et ce centre est situé dans la troisième circonvolution frontale gauche ou près d'elle. Les centres pour le langage et l'écriture sont près l'un de l'autre. Le plus souvent, ils sont intéressés en même temps par la même lésion ; mais la maladie peut les dissocier.

Il nous reste maintenant à localiser ces centres dans le cerveau. On connaît les rapports de la troisième frontale gauche avec l'aphasie ; le centre des mots et le centre des propositions en sont probablement très-rapprochés. Toutefois le centre « nommant » serait plutôt dans la partie postérieure du cerveau, et le centre « propositionnant » à la partie antérieure. — Les centres auditif, tactile et visuel ont été indiqués par Ferrier, et Broadbent les admet provisoirement tels qu'ils ont été localisés par ce physiologiste.

Nous ne finirons pas cette analyse, déjà trop longue, en appliquant

ces données au cas que nous avons rapporté. Le lecteur pourra le faire de lui-même s'il y trouve quelque intérêt.

Revue de théologie et de philosophie, dirigée par MM. Vuilleumier et Astié (numéros 1 et 2, 1879).

La conscience, par C. Malan.

Humble requête du bon sens, à propos de la psychologie de Hume.

La philosophie de la liberté de Ch. Secretan, par Ern. M.

La doctrine de Dieu, d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin, de H. Lecoultre, par Ph. Bridel.

La Critique philosophique, dirigée par Renouvier (janvier, février et mars 1879).

Dauriac. La méthode subjective selon A. Comte et P. Laffite.

Renouvier. L'homme primitif, selon H. Spencer.

Bibliographie. Étude sur la vie et les œuvres philosophiques de Berkeley, par A. Penjon. — Conservation, Révolution et positivisme, par E. Littré. — L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France, par A. Fouillée.

Revue scientifique, dirigée par Alglave (janvier à avril 1879).

J.-C. Romanes. L'intelligence des animaux. — *Oscar Schmidt.* Une controverse transformiste : M. Virchow et M. Hæckel. — *J. Delbœuf.* G. H. Lewes, sa vie et ses œuvres. — *P. Bert.* Les travaux de Cl. Bernard. — *Maspéro.* Histoire des âmes dans l'Egypte ancienne, d'après les monuments du musée du Louvre. — *Dufay* et *Azam.* La double personnalité. — *Schutzenberger.* La vie d'une cellule au point de vue chimique. — *Ch. Richet.* La psychologie allemande contemporaine d'après M. Th. Ribot.

La Revue occidentale, dirigée par P. Laffite (2e année, numéros 1 et 2).

Cours de philosophie première, par P. Laffite (2e leçon).

Essais sur la philosophie des mathématiques par Auguste Comte. « Parmi les nombreux manuscrits laissés par A. Comte, nous avons été assez heureux, dit l'éditeur, pour découvrir plusieurs cahiers de 1819 et de 1820 dans lesquels se trouvent insérés les résultats de ses premières méditations... La première partie de ce travail est relative à l'algèbre et en particulier aux rapports de la langue algébrique avec la langue universelle ; la seconde partie est consacrée à des considérations générales sur les notions fondamentales de la géométrie, à savoir les notions d'espace, de volume, de surface et de ligne. »

La Philosophie positive, dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff (janvier à avril 1879).

La philosophie matérialiste et la philosophie positive, par G. Wyrouboff. — L'hypothèse de la génération spontanée et celle du transformisme doivent-elles être incorporées à la partie biologique de la philosophie positive? par E. Littré. — Du rôle de l'expérience dans les anciennes conceptions du monde, par E. Lesigne. — Auguste Comte à Smyrne, par E. Littré.

Académie des sciences morales et politiques, comptes rendus, par M. Vergé (décembre 1878-mars 1879).

De l'histoire dans ses rapports avec les sciences sociales et politiques (H. Passy). — La Renaissance des lettres et de la philosophie au xve siècle (Ch. Waddington). — De l'origine des idées politiques de Rousseau, par J. Vuy. — Observations et réflexions sur le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants (E. Egger). — Les Révolutions du droit, par Brocher de La Fléchère.

O Positivismo. *Revista de philosophia*, dir. p. Th. Braga et J. de Mattos. Porto (décembre 1878-mars 1879).

Th. Braga. Bases positivas das theorias socialistas. — *J. de Mattos*. Ensaio sobre a evolução em biologia. — *H. Ferrari*. A selecção natural em sociologia. — *Candido de Pinho*. O Principio da evoluçao e a lei de Baer. — *C. Pedroso*. A. constituição da familia primitiva. — *E. Littré*. Que penser de la désuétude qui gagne les spéculations concernant l'origine et la finalité du monde et de ses êtres? (art. en français).

D'après le *Mind*, le *Journal of speculative Philosophy* ne paraît pas assez « spéculatif » à quelques citoyens des États-Unis. Ils vont fonder à Saint-Louis un nouveau périodique intitulé *The Philosopher*, qui se propose de « représenter le mysticisme et le platonisme, d'être l'organe de communication pour ceux de notre génération qui sont disposés à l'étude de la philosophie divine. »

Il va se fonder aussi à Turin, sous la direction de V. Papa, une « Revue de philosophie et lettres » ayant pour titre *La Sapienza*. Dans son prospectus, elle se met sous la protection de Léon XIII, « qui a grandement à cœur l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, lequel sera notre principal maître et notre auteur. »

La Faculté des lettres de Bordeaux donne un bon exemple de décentralisation littéraire en publiant des *Annales* trimestrielles. Le premier numéro contient des travaux intéressants d'histoire, de littérature,

d'archéologie. Nos collaborateurs MM. Liard et Egger ont fait paraître ou annoncent dans ce recueil les articles suivants :

LIARD. La dérivation des principes formels de la pensée. — La quantification du prédicat. — Les théories scientifiques de Descartes.

V. EGGER. La naissance des habitudes. — Sur le principe de l'induction de Stuart Mill.

UNE ENQUÊTE ESTHÉTIQUE

L'illustre Fechner fait appel à tous ceux qui pourraient le renseigner sur la question suivante.

C'est un fait connu que diverses personnes associent l'idée de certaines couleurs à celle de certains sons (quelquefois même de certains tempéraments). C'est ainsi, par exemple, qu'une personne associe l'*ut* majeur et le blanc, l'*ut* mineur et le gris cendré, le *ré* majeur et le vert, le *mi* majeur et le vert, le *la bémol* et le gris-bleu, etc., etc. — Fechner croit trouver, dans les œuvres musicales, divers passages qui montrent que les maîtres ont été déterminés par ces associations, en particulier Haydn, dans les *Saisons*, sur les mots « Que la lumière soit », et dans sa peinture du chaos antérieur.

Pour découvrir si cette association présente quelque régularité, Fechner se propose de recueillir les matériaux nécessaires, à l'aide d'une enquête statistique. Il ne s'agit naturellement que des associations qui se font d'elles-mêmes, sans contrainte et sans réflexion.

Toutes les communications devront être envoyées à l'adresse suivante :

Akademisch-Philosophischen Verein,
Leipzig,
Briefkasten an Paulinum

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

G. COMPAYRÉ. *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVIe siècle.* 2 vol. in-8°. Paris, Hachette.

J. V. LASTARRIA. *Leçons de politique positive*, trad. de l'espagnol par *E. de Rivière*, et *L. de Mikorski*. In-8°. Paris, Dentu.

A. DESCHAMPS. *La Genèse du scepticisme érudit chez Bayle.* In-8°. Bruxelles, Bonn et Liège.

J.-J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui — conférences faites à Genève par J. BRAILLARD, AMIEL, OLTRAMARE, HORNUNG, BOUVIER et MARC MONNIER. In-8°. Paris et Genève, Sandoz.

DELBOS (Léon). *L'athée.* In-18. Leroux, Paris.

V. CHAMPIER. *L'année artistique.* In-8°. Paris, Quantin.

RONDELET (A.). *L'art de parler.* In-8°. Paris, Vivès.

E. Egger. *Observations et réflexions sur le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants.* Paris, Picard. In-8°.

Dr G. Le Bon. *L'homme et les sociétés.* Paris. In-8°, Rothschild. 1er fasc.

G. Serveau. *Le Mouvement en géométrie et le postulatum d'Euclide.* In-8°. Angers.

P. Dupuy. *Étude psychophysiologique sur le sommeil.* In-8°. Bordeaux, Gounouilhou.

P. de Campou. *Théorie des quantités négatives.* In-8°. Paris, Gauthier-Villars.

Romanes, *L'intelligence chez les animaux*, traduit par E. Rodier. Bordeaux, Gounouilhou. In-8°.

Maudsley. *The pathology of Mind.* 3e édition. Macmillan. In-8°. London.

Grant Allen. *The Colour-Sense : its Origin and Developpement an essay in comparative psychology.* In-8°. London, Trübner.

Huxley. *Hume* (*English men of Litters ed. by J. Morley.*) In-12. Macmillan. London.

Xenos Clark. *Animal music, its nature and origin :* In-8. (*abst. of the American naturalist*).

E. Last. *Mehr Licht! Die Hauptsätze Kant's und Schopenhauer's, in allgemein verständlicher Darlegung.* 3e édition. Berlin, Grieben.

Dr E. Müller. *Ueber die Maassbestimmungen des Ortsinnes der Haut mittels der Methode der richtigen und falschen Fälle.* In-8°. Bonn. Strauss.

A. Wigand. *Der Darwinismus : ein Zeichen der Zeit.* In-8°. Heilbronn. Henninger.

Samuel Brassai. *Anti-Helmholtz.* In-18°. Klausenburg. (*Acta comparutionis litterarum universarum.*) J. Stein. Gedrückt in 100 exemplaren.

F. della Scala. *Discorso di Filosofia.* 2 vol. in-12. Firenze.

Dr P. Casanova. *La Ciencia y la Religion como funciones sociales independientes : Discurso.* Valencia, Orga. In-8°.

A. Herzen. *La condizione fisica della coscienza.* In-4°. Roma, Silviucci (R. Acad. dei Lincei).

C. Leonardescu. *Cursu de philosophia pentru usulu Lyceeloru.* Partea I : *Pyschologia experimentale.* Jassy. Balassan.

J. Ochorowitz. *Pogadanki i Spostrzenenia z dziedziny fizyjologii, psychologii, pedagogiki i nauk przyrodniczich.* In-8°. Warszawa.

L. E. Obolenski. *Physiologitcheskoé Obiasnénié nicotoruikh' elementov tchouvstva kraçotiu : psychophysiologitcheskii Etiod* (Explication physiologique de quelques éléments du sens du beau : étude psychophysiologique). In-8°. St-Pétersbourg.

Le Propriétaire-Gérant,

Germer Baillière.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VII

ARTICLES ORIGINAUX

Dastre. — Le problème physiologique de la vie..... 287 et 400
Espinas. — La philosophie expérimentale en Italie..... 18 et 131
Guyau. — L'hérédité morale et M. Herbert Spencer..... 308
Herzen. — La loi physique de la conscience..... 353
Janet. — La perception visuelle de la distance..... 1
Naville. — La physique et la morale..... 265
Nolen. — Les maîtres de Kant..... 481
Peirce. — La logique de la science..... 39
Penjon. — La métaphysique phénoméniste en Angleterre : M. Shadworth Hodgson..... 154
Reinach (Th.). — La morale de Hartmann..... 527, 383 et 621
Regnaud. — Etudes de philosophie indienne..... 413
Séailles. — La science et la beauté..... 593
Straszewski. — La philosophie de Herbart..... 504 et 645
Stuart Mill. — Fragments inédits sur le socialisme..... 225 et 362
Tannery (P.). — La théorie de la connaissance mathématique.... 113

NOTES ET DOCUMENTS

Boussinesq. — Le déterminisme mécanique et la liberté..... 58
G. Pouchet. — Histoire de la sensation électrique..... 674

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Benno Erdmann. — Les *Prolégomènes* de Kant..... 208
Byck. — Physiologie du beau..... 90
Caro. — Le pessimisme au XIXe siècle..... 204
Chauffard. — La vie..... 193
Dühring. — Histoire critique de la mécanique..... 343
Dupont White. — Mélanges philosophiques..... 579
Espinas. — Les sociétés animales (2e édition)..... 88
Franck. — Philosophes modernes, français et étrangers..... 677
Giner, Calderon y Soler. — Leçons sommaires de psychologie..... 460
Girard de Rialle. — Mythologie comparée..... 79
Glogau. — Les formules psychologiques de Steinthal..... 462
Harms. — Les formes de la morale..... 458

Helmholtz. — Les faits dans la perception..... 561
Herzen. — Les conditions physiques de la conscience..... 582
Lamson (**Mrs**). — Vie et éducation de Laura Bridgman..... 316
Lefèvre (**A.**). La philosophie..... 444
Lessewitch. — Lettres sur la philosophie scientifique..... 333
Liard. — La science positive et la métaphysique..... 435
Mac Cosh. — Manuel de logique..... 692
Maillet. — L'essence des passions..... 686
Martin (**M.**). — Le travail humain..... 470
Penjon. — Berkeley..... 327
Pessimisten Brevier von einem Geweihten..... 95
Schuppe. — Théorie de la connaissance..... 465
Spinoza. — Dieu, l'homme et la béatitude (éd. Janet)..... 67
Spir. — Pensée et réalité..... 567
Taine. — De l'intelligence (3e édit.)..... 324
Trezza. — Confessions d'un sceptique..... 469
Waldstein. — Balance de l'émotion et de l'intelligence..... 467

REVUE DES PÉRIODIQUES

Académie des sciences morales et politiques..... 224 et 706
Annales médico-psychologiques..... 223
Brain..... 701
British medical Journal..... 221
Critique philosophique..... 222 et 705
Critique religieuse..... 222
Filosofia delle scuole italiane..... 348
Journal of mental science..... 219
Journal of speculative philosophy..... 101 et 590
Mind..... 98 et 585
La Philosophie positive..... 223 et 706
Philosophische Monatshefte..... 472
Revue occidentale..... 223 et 705
Revue de théologie et de philosophie..... 224 et 705
Revue scientifique..... 223 et 705
Vierteljahrsschrift, etc..... 475
Zeitschrift für Völkerpsychologie, etc..... 474

Allievo. — La personnalité humaine..... 349
Bain. — L'éducation..... 100
Barzellotti. — La philosophie en Italie..... 100
Bevington. — La responsabilité..... 590
Böhm. — Leçons sur la psychiâtrie..... 473
Broadbent. — Un cas d'affection du langage..... 702
Cabot. — La notion d'espace..... 102

Carpenter. — Effets de l'attention 221
Danielli. — La psychophysiologie de Herzen 350
Ferri (L.). — L'idée 349
Gœring. — La méthode philosophique 475
Greenleaf Thompson. — Intuition et inférence 100
Ireland. — La pensée sans mots 219
James. — L'intelligence chez la brute et chez l'homme 102
— Sommes-nous des automates? 585
— La qualité propre de l'espace 590
Manzoni. — L'amour dans Giordano Bruno et dans Schopenhauer.. 351
Obersteiner. — Recherches expérimentales sur l'attention 701
Pollock. — Marc Aurèle et la philosophie stoïcienne 586
Stanley Hall. — La perception musculaire de l'espace 98
— La philosophie aux États-Unis 587
— Laura Bridgman 588
Sully (James). — L'harmonie des couleurs 590
Tobler. — Langage et loi 475
Venn. — Difficultés de la logique formelle 586

CORRESPONDANCE

Les *Analyses psychologiques* de Horwicz 104
La terminologie de Shadworth Hodgson 477
La conscience et la désintégration centrale par M. Herzen 697

NÉCROLOGIE

G. H. Lewes 111
Frauenstädt 224
Clifford 480
Hüber 480

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

B
2
R4
t.7

Revue philosophique de la Fran
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY